مجموعة مؤلفين

اللغة والهوية في الوطن العربي

إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

اللغة والهوية في الوطن العربي

إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية

اللغة والهوية في الوطن العربي

إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية

رمزي منير بعلبكي　حسن حنفي　محمد غاليم
امحمد جبرون　لطيفة النجار　نادر سراج
شمامة خير الدين　عبد الرزاق الدواي　سالم لبيض
ناجية الوريمي　رشيد بلحبيب　عبد القادر الفاسي الفهري
عبد السلام المسدي

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية/ رمزي منير بعلبكي. . . [وآخ.].

٤٦٢ ص. ؛ ٢٤ سم.

يشتمل على فهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2596-4

١ . اللغة العربية - مؤتمرات. ٣. الهوية (علم نفس) في الأدب - مؤتمرات. أ. بعلبكي، رمزي منير. ب. المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية : الهوية واللغة في الوطن العربي (٢٠١٢ : الدوحة - قطر).

492.701

العنوان بالإنكليزية

Language and Identity in the Arab World:

Historical, Cultural and Political Problematics

(A Group of Researchers)

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان

هاتف: ٨ - ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١ فاكس: ١٩٩١٨٣٩ - ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣

المحتويات

المساهمون ٧

مقدمة ١٣

القسم الأول
في مسألة اللغة: إشكاليات تاريخية

الفصل الأول : هُويّة الفُصحى
بحث في التصنيف والخصائص ..... رمزي منير بعلبكي ١٩

الفصل الثاني : انشقاق الهوية
جدل الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى
من منظور تاريخي .... امحمد جبرون ٤٩

الفصل الثالث : إشكالية اللغة العربية في الجزائر
بين مخلفات الاستعمار
وضغط العولَمَة .... شمامة خير الدين ١١٧

الفصل الرابع : النهضويون العرب
من تجديد اللغة إلى تجديد الخطاب
مقاربة نقدية .... ناجية الوريمي ١٤٩

القسم الثاني
في مسألة اللغة والهوية
إشكاليات اجتماعية ـ ثقافية

الفصل الخامس : الهوية والاغتراب في الوعي العربي .... حسن حنفي ١٨٥

الفصل السادس : اللغة العربية بين أزمة الهوية
وإشكالية الاختيار .... لطيفة النجار ٢٠١

الفصل السابع : في إشكالية اللغة والهوية
والتنوُّع الثقافي .... عبد الرزاق الدواي ٢٢٥

الفصل الثامن : الهُويّات اللغوية في المغرب
من التعايُش إلى التصادُم .... رشيد بلحبيب ٢٤٧

القسم الثالث
اللغة والهوية من منظور سياسي

الفصل التاسع : الهُوية واللغة في الوطن العربي
بين أزمة الفكر ومأزق السياسة ..... عبد السلام المسدي ٢٨٣

الفصل العاشر : اللغة والهُوية
في ضوء النظرية السياسية .... محمد غاليم ٣١١

الفصل الحادي عشر : الشبابُ والتغيير في العالم العربي
لغةُ الشعار السياسي:
المضامين والدلالات .... نادر سراج ٣٤١

الفصل الثاني عشر : المسألة اللغوية في تونس:
من أجل مقاربة سوسيو ـ سياسية .... سالم لبيض ٣٦٧

الفصل الثالث عشر : لغة الهُوية والتعلم بين السياسة والاقتصاد
نموذج تماسكي
تنوُّعي وتعدُّدي .... عبد القادر الفاسي الفهري ٣٩٧

فهـرس عـام ٤٢٩

المساهمون

امحمد جبرون

كاتب وباحث مغربي، حاصل على دكتوراه في التاريخ من جامعة عبد الملك السعدي، ويعمل حاليًا أستاذًا جامعيًا في مؤسسة تكوين أساتذة التاريخ والجغرافية في السلك الإعدادي (CPR) في طنجة ـ المغرب. يشغل منصب رئيس الجمعية المغربية للثقافة الأندلسية في مدينة شفشاون الأندلسية، التي تُعنى بالموروث الأندلسي المادي واللامادي في شمال المغرب. له عدد من الكتب والمنشورات: **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري**. الرباط: دار أبي رقراق، ٢٠٠٨؛ **المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي: في أفق نظرية جديدة للعمل الإسلامي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠؛ **إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة: قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب**. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١ (سلسلة مراصد؛ ٤)؛ **إمكان النهوض الإسلامي: قراءة نقدية في المشروع الإصلاحي للعروي**. الرياض: مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٢.

حسن حنفي

حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في عام ١٩٦٦. أستاذ في كلية الآداب ـ جامعة القاهرة منذ عام ١٩٩٥، ورئيس قسم الفلسفة فيها بين عامَي ١٩٨٨ و١٩٧٥. عمل أستاذًا زائرًا في عدد من جامعات الولايات

المتحدة واليابان وجنوب أفريقيا وألمانيا. يشغل مناصب مهمة في كثير من الجمعيات العلمية، وحاصل على عدد من الجوائز في مصر وبلدان أخرى. له مؤلفات بالعربية والإنكليزية والفرنسية، منها: **حوار المشرق والمغرب**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠ (مشارك)؛ **مقدمة في علم الاستغراب**. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١؛ **دعوة للحوار**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦؛ **حوار الأجيال**. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨؛ **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

رشيد بلحبيب

أستاذ الدراسات اللغوية في جامعة قطر. حاصل على دكتوراه دولة في الصرف والنحو من جامعة محمد الأول في المغرب. عضو المجلس الأعلى للتعليم في المغرب ومدير مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية والاجتماعية سابقًا، علاوة على عضويته في عدد من الهيئات العلمية الأكاديمية. له عدد من المقالات والكتب، منها: **المنظومة اللغوية وتكامل المعرفة: قراءات في الحدث اللغوي وأبعاده الدلالية والأسلوبية**. دبي: دار العالم العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥؛ **ضوابط التقديم وحفظ المراتب في النحو العربي**. وجدة: جامعة محمد الأول، ١٩٩٨.

رمزي بعلبكي

أستاذ كرسي مارغريت جويت للدراسات العربية في الجامعة الأميركية في بيروت. حصل على الدكتوراه في النحو العربي واللغات السامية المقارنة من جامعة لندن في عام ١٩٧٨، عمل أستاذًا زائرًا في جامعات كامبريدج وشيكاغو وجورجتاون في فترات مختلفة.

له عدد من الكتب بالعربية والإنكليزيّة، وأكثر من ستين مقالة في مجلات علمية محكّمة. تتركز دراساته على النظرية النحوية العربية، وفقه العربية والساميات المقارن، وتاريخ المعجم العربي. أكمل معجم **المورد الكبير** بعد وفاة والده المعجمي منير البعلبكي. حاز جائزة الملك فيصل العالمية للُّغة العربية والأدب عام ٢٠١٠ عن إسهامه في دراسة تاريخ النحو العربي.

من مؤلفاته: **الكتابة العربية والسامية: دراسات في تاريخ الكتابة**

وأصولها عند الساميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١؛ **فقه العربية المقارن: دراسات في أصوات العربية وصرفها ونحوها على ضوء اللغات السامية.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩.

سالم لبيض

أستاذ علم الاجتماع السياسي في المعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ تونس.

من مؤلفاته: **أزمة الجامعة التونسية من التأسيس إلى الثورة.** تونس، ٢٠١٢؛ **الأقلية البربرية في تونس.** تونس، ٢٠١١؛ **الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة.** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩؛ **مجتمع القبيلة: البناء الاجتماعي وتحولاته، دراسة في قبيلة عكارة.** تونس، المطبعة المغاربية، ٢٠٠٦.

شمامة خير الدين

حاصلة على دكتوراه دولة في القانون الدولي. أستاذة محاضرة في كلية الحقوق، جامعة باتنة ـ الجزائر، عضو سابق في هيئة تحرير **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية** الصادرة عن جامعة باتنة وتشرف على عدد من طلبة الماجستير والدكتوراه في تخصصات قانونية متعددة. صدر لها كتاب **العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن ٢١.** الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٩. ولها عدد من المقالات في دوريات علمية محكّمة بالعربية والفرنسية.

عبد الرزاق الدواي

أستاذ الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط. حاصل على دكتوراه دولة في الفلسفة عام ١٩٩٢.

من مؤلفاته: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢؛ **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة.** الدار البيضاء: دار المدارس، ٢٠٠٤؛ إضافة إلى مساهماته في عدد من المؤلفات الجماعية ومقالاته المنشورة في دوريات علمية محكّمة.

عبد السلام المسدي

أستاذ اللسانيات في جامعة تونس، عضو المجامع العلمية في تونس ودمشق وبغداد وطرابلس. كان وزيرًا للتعليم العالي في تونس، ثم سفيرًا لبلاده لدى الجامعة العربية، ثم لدى المملكة العربية السعودية.

من مؤلفاته: **الأسلوبية والأسلوب**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣؛ **التفكير اللساني في الحضارة العربية**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦؛ **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**. الكويت: دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

عبد القادر الفاسي الفهري

حاصل على دكتوراه دولة من جامعة السوربون في اللسانيات العامة والعربية. أستاذ باحث وخبير لساني دولي. رئيس مؤسس لجمعية اللسانيات بالمغرب، مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب (١٩٩٤ ـ ٢٠٠٥)، عضو اللجنة الملكية الخاصة لإصلاح نظام التربية والتكوين بالمغرب، أستاذ لفرليوم (Leverlhume) في الجامعات البريطانية (٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨)، عضو مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية.

من مؤلفاته: **ذرات اللغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠؛ **معجم المصطلحات اللسانية، إنجليزي ـ فرنسي ـ عربي**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠؛ **اللغة والبيئة: أسئلة متراكمة**. الرباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٧؛ **أزمة اللغة العربية بالمغرب**. الرباط: منشورات زاوية، وبيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.

لطيفة النجار

أستاذة مشاركة في قسم اللغة العربية بجامعة الإمارات العربية المتحدة. حصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه من الجامعة الأردنية. عملت مساعدةً للعميد لشؤون الطلبة، ووكيلًا لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومديرًا للمركز التربوي للغة العربية لدول مجلس التعاون

الخليجي. رئست لجان تأليف كتب اللغة العربية للصفوف الأول والثاني والثالث، والحادي عشر والثاني عشر في الإمارات العربية المتحدة.

من مؤلفاتها: **دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعيدها**. عمّان: دار البشير، ١٩٩٤؛ **منزلة المعنى في نظرية النحو العربي**. دبي: دار العالم العربي، ٢٠٠٣، **اللغة: جدل الهوية والمعرفة**. دبي: دار العالم العربي، ٢٠٠٨. إضافة إلى مجموعة من البحوث المنشورة في مجلات علمية محكمة.

محمد غاليم

أستاذ التعليم العالي وأستاذ اللسانيات في جامعة محمد الخامس السويسي بالرباط. رئيس فريق اللسانيات العربية المقارنة والتطبيقية في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ورئيس تحرير مجلة **أبحاث لسانية** التي يصدرها المعهد. ممثل المغرب وعضو مؤسس في الهيئة العليا للذخيرة العربية.

من مؤلفاته: **التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧؛ **المعنى والتوافق، مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي**. الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٩٩. **النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧. إضافة إلى مشاركات في كتب جماعية، ودراسات في دوريات ومجلات علمية ومحكمة.

ناجية الوريمي

أستاذة محاضرة في الجامعة التونسية في اختصاص الدراسات الحضارية. وباحثة في مجال إشكاليات التحديث في المجتمع العربي. متخرّجة من دار المعلّمين العليا بسوسة. حاصلة على الدكتوراه في اللغة والآداب العربية (٢٠٠٣). عضو فريق ترجمة الدراسات الفكرية والحضارية التونسية في المركز الوطني للترجمة، بتونس.

من مؤلفاتها: **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**. سورية: دار المدى والمؤسّسة العربية للتحديث

الفكري، ٢٠٠٤؛ **الإسلام الخارجي**. بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦؛ **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**. دمشق: بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. إضافة إلى مساهماتها في كتب مشتركة عدة، وأبحاث أخرى منشورة في مجلّات علمية مختصّة.

نادر سراج

حاصل على الدكتوراه من السوربون (١٩٩٧)، باحث ومترجم، متخصص بعلم اللسانيات الاجتماعية. أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية، عضو الجمعية الدولية للسانيات الوظيفية (١٩٨١).

من مؤلفاته: *Dialogue des Langues* (٢٠٠٣)، وصدر بالعربية في عام ٢٠٠٧ بعنوان **حوار اللغات (مدخلًا إلى تبسيط المفاهيم اللسانية الوظيفية: أندريه مارتينه وهنرييت فالتير)**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧؛ **خطاب الرشوة ـ دراسة لغوية اجتماعية**. بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٨. شارك في كتابين جَماعيين صدرا في عام ٢٠١٠: **النصوص المطبوعة ودورها في صون الموروث الثقافي وتوظيفه في خدمة المجتمع**. بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠؛ **وتراث بيروت في الحفظ والصون**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ومرصد بيروت الحضري، ٢٠١١.

مقدمـــة

تتبوأ قضية اللغة والهوية مكانة مركزية، لا باعتبارها قضية نظرية فكرية من زاوية نظر فلسفية وأنثروبولوجية، بل بصفتها قضية عملية وقضية سياسات تنفيذية تربوية وغيرها. أصبحت قضيةً وجودية لمستقبل الثقافة والمجتمعات العربية، وأصبح استخدام اللغة من عدمه في عملية التدريس، أو التشديد على العامية بدلًا من الفصحى في وسائل الإعلام وبالعكس، جزءًا من صناعة الهويات.

يمكن، من دون مجازفة كبرى، التعميم كقاعدة، أن النهوض باللغة وتحديثها عبر الاستخدام في التواصل الإعلامي وغيره، وعبر التدريس والبحث العلمي، هو من أهم عناصر النهضة.

تُطرح حاليًا إشكاليات عدة متعلقة بهذا الموضوع، بخاصة إزاء التحديات التي تواجه اللغة العربية بوصفها لغة للبحث العلمي الذي يقوم على مفاهيم ونظريات أُنتِجت في ثقافات أخرى، وبلغات أخرى، صيغت في حاضنتها المكتشفات والنظريات. كما تطرح حاليًا قضية استخدام لغات غير العربية بالتدريس في بعض المدارس والجامعات الخاصة وحتى الحكومية، وتعود إلى الواجهة مسألة الاستعمار الثقافي.

نشهد في المقابل إنجاز عمليات التحديث العلمي والتربوي والمجتمعي باللغات الأم في كثير من الدول المتطورة في الشرق والغرب مثل الدول الاسكندنافية والبرازيل وكوريا واليابان وغيرها. وتقدم كلها نماذج، لا باعتبار أن اللغة الأم لا تتعارض مع التطور والتحديث فحسب، بل على أنها، كما يبدو، شرط هذه العملية، وهو ما أثبتته تجارب هذه الدول.

دار، ولا يزال يدور، نقاشٌ واسعٌ في أدبيات العلوم الاجتماعية حول كون اللغة مكونًا رئيسًا للهوية القومية، لكن يكاد يُجْمَع على كونها المكوّن الرئيس لهوية أخرى هي الهوية الثقافية أو الحضارية؛ فهذه تكاد تكون بديهية، لأن اللغة ثقافة وحضارة وليست أداة تواصل فحسب: إنها ليست أداة للفكر، بل هي الفكر بذاته. وهي مرشحة بالتالي لأن تشكّل إحدى أهم الهويات للفرد المعاصر المتعدد الهويات، بل إن الهويات الأخرى كلها تصاغ بواسطتها.

تبرز خصوصية اللغة العربية من ارتباطها الوثيق بحضارة الأمة العربية وتاريخها الحافل، فضلًا عن كونها لغة القرآن الذي شكّل أحد أهم عناصر نشرها. وهي لغة مئات الملايين من البشر الذي يفكرون ويحلمون بالعربية. ولا شك في أن العربية هي اللغة الأم لجزء من الأقليات الإثنية التي تجري محاولات لإعادة صوغ لغاتها السابقة ضمن محاولة إنتاج هوية قومية جديدة في الدول العربية. وبغض النظر عن دوافع هذه العملية وفرص نجاحها، فإن اللغة العربية، إضافةً إلى المواطنة المتساوية، ستظل أداة الدمج الأساسية لهذه الأقليات في بلدانها. لكن الشرط لذلك أن تهتم الدولة والقطاعات المجتمعية والسياسية المختلفة بمكانة اللغة.

من ناحية أخرى، فإن التحلل القائم على المستوى السيادي، والارتهان السياسي للدول المتطورة، إضافةً إلى انتشار الثقافة الاستهلاكية؛ كل هذا ساهم بانتشار ثقافة سطحية ترى أن استخدام لغة الدول المتطورة، سواء كان ذلك في الحياة اليومية أم التدريس، سيجعل من مستخدمها كائنًا متطورًا. وانتشرت محاولات تحويل الفجوات الطبقية القائمة إلى فجوات ثقافية بواسطة استخدام لغات مختلفة في تداولات وحياة الفئات الميسورة. وعلى الرغم من جديتها، ما زالت هذه محاولات هامشية، بخاصة في الدول العربية الرئيسة مثل مصر وسورية والعراق والسعودية. لكن المشكلة في دول المغرب العربي مشكلة حقيقة مرتبطة بالإرث الاستعماري أصلًا، وهذا ما جعل الموقف من خيار اللغة الفرنسية أو العربية موقفًا أيديولوجيًا سياسيًا، ما يزيد الإشكالية حدة.

تأسيسًا على هذا كله، عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

«مؤتمر اللغة والهوية في الوطن العربي» لتدارس إشكالية التفاعل بين المجتمعات العربية واللغة. واختارت لجنة الدراسات في المركز ما حاز بين البحوث جدارةَ النشر، ووزعت موضوعاتها على جزأين: **الأول** حمل عنوان **إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية**، والثاني، **إشكاليات التعليم والترجمة والمصطلح**.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

آذار/ مارس ٢٠١٢

القسم الأول

في مسألة اللغة: إشكاليات تاريخية

الفصل الأول

هُويّة الفُصحى
بحث في التصنيف والخصائص

رمزي منير بعلبكي

مُقدّمة

ينصرفُ مصطلح «العربيّة» في أذهان كثير من أبنائها إلى «الفُصحى» تحديدًا، وهم يَعُدّونها النموذج الأعلى الذي أفضى «تحريفُه» بسبب انتشار اللحن بين العامّة إلى نشوء العاميّات المُعاصِرة. وليس بمستغرَب أن يكون هذا الاعتقاد هو الأغلب عند أبناء اللغة من غير أهل الاختصاص، إلا أن البحث اللغويّ الجادّ يقتضي - أوّل ما يقتضي - ضبط المصطلحات والمفاهيم، باعتباره شرطًا لازمًا لسلامة المقاربة والتحليل. ولمّا كان تحديد هُويّة الفُصحى من مستلزمات النظر في بُعدٍ آخر من أبعاد الهُويّة، وهو موضوع المؤتمر العلميّ الذي يقدَّم فيه هذا البحث، يَحْسُن البدء بالتفرقة بين مصطلحين اثنين: «العربيّة» و«الفصحى»، ينطويان على ثلاثة مفاهيم مختلفة. أما «العربيّة» فكثيرًا ما يستخدمها الدارسون من دون أن يفرّقوا بين مفهومين اثنين يحتملهما المصطلح: **أوّلهما** يُراد به اللغة العربيّة على إطلاقها، ولا سيّما من حيث مقابلتُها بلغات أخرى مثل الفارسيّة، أو التركيّة، أو الفرنسيّة... إلخ، **وثانيهما** يُراد به العربيّة الفُصحى بمختلف مراحلها، ولا تُستثنى من ذلك العاميّات. وإيضاحًا للفرق بين المفهومين، نستأنس بالفرق بين المصطلحين: Arabic وArabiyya عند الدارسين الغربيّين،

إذ يُطابق **الأوّل** المفهومَ العامّ، أي اللغة العربيّة عند إطلاقها، وينحصر **الثاني** في المفهوم الأضيق الذي يُقصد به الفُصحى، إما وحدها أو مع العاميّات. وإذ التفرقة بين المفهومين قد لا تكون ميسورةً في الكلام العربيّ (إلا أن يُقال «اللغة العربيّة» تعبيرًا عن المفهوم **الأوّل** ـ وهو أمرٌ مُجافٍ لسلامة الأسلوب ـ ويُقتصر في **الثاني** على «العربيّة» مع ما قد يرافق ذلك من التباس)، من المستحسن دومًا أن يحدَّد المراد بـ «العربيّة» حيثما استُخدم المصطلح منعًا لأيّ التباس. وأما المصطلح الآخر ـ أي «الفصحى» ـ فينصرف تحديدًا إلى مرحلة من تاريخ العربيّة تتمثّل بالشعر الجاهليّ والقرآن الكريم وبعض النقوش الإسلاميّة، وبالتراث الأدبيّ الضخم الذي وصلنا ابتداءً من القرن الثاني للهجرة، والذي يُعَدّ استخدامُنا الحاضرُ للّغة خارجَ إطار العاميّات امتدادًا له، وإنْ فارَقَ الاستخدامُ الحاليُّ للفُصحى استخدامَها في عصور سابقة من حيث المفردات والأساليب تحديدًا، مع تناسب كبير بين النمطين من حيث القواعد الأساسيّة للصرف والنحو.

تأسيسًا على ما تقدّم، سنستخدم في هذا البحث مصطلح «العربيّة» للدلالة على اللغة العربيّة على إطلاقها (أي بما يوازي في الإنكليزية Arabic، لا Arabiyya)، في حين نُشير بـ «الفُصحى» إلى مرحلة محدَّدة من مراحل العربيّة، هي تلك التي وصفناها أعلاه، إلا حيث نصَصْنا على أن المراد بـ «العربيّة» هو الفُصحى تحديدًا، فلا التباس في الاستعمال. عليه، يقع البحث بطبيعته في قسمين: يتّصل **أوّلهما** اتّصالاً وثيقًا بـ «العربيّة»، ويدور **الثاني** على «الفُصحى». ولمّا كان الغرض هو أن نُحدّد هُويّة العربيّة، ولا سيّما فُصحاها، كان عمادُ القسم الأوّل البحث في تصنيفها ضمن المجموعة الساميّة، وعمادُ القسم الثاني الخصائص التي تُميّزالفصحى من سائر اللغات في تلك المجموعة. بهذه المقاربة يتّضح مرادُنا من البحث عما نسمّيه هويّة العربيّة، ذلك أنه يدور على قطبين: **أوّلهما** تصنيفيّ يحدّد موقع العربيّة في المنظومة الساميّة انطلاقًا من العلاقة القائمة بين مكوّنات تلك المنظومة؛ أما **الثاني** فينظر في ما انفردت به الفُصحى، أو كادت، من خصائصَ لم تَرِثْها من المخزون الساميّ المشترك الذي يعبَّر عنه باللغة الافتراضيّة المعروفة بالساميّة الأمّ (Proto-Semitic)، وفي ما تميّزت فيه من أخواتها بمدى استخدامها له أو تعميمها أو ضبطها.

أولًا: العربية

لا بدّ أوّلًا من الإشارة إلى أن الوثائق التاريخيّة التي وصلتنا تتضمّن ذكرًا لجماعة يُطلق عليها اسمٌ يتّصل بالعرب، وأن ذلك سابقٌ على ذكر اللسان العربيّ. ورد اسم هذه الجماعة ـ أوّل ما ورد ـ في نقش مسماريّ يعود إلى عام ٨٥٣ قبل الميلاد، في عهد الملك الأشوريّ شَلْمَنَصَّر الثالث الذي يذكر عدوًّا له اسمُه جندبو (Gindibu)، من أرض «عرب» (Arbi أو Arbâya)[١]. ثم ترد الإشارة إلى جماعة تُدعى «العرب» (Arab) في نقوش تعود إلى زمن تِغْلاتبلاسَر الثالث المتوفّى في عام ٧٢٧ ق.م.، كما ترد إشارات مشابهة في نقوش الأخمينيّين، ومنهم داريوس الأوّل، المتوفّى في عام ٤٨٦ ق.م. وأحشورُش الأوّل، المتوفّى في عام ٤٦٥ ق.م. وأرتحششتا الأوّل، المتوفّى في عام ٤٢٤ق.م[٢]. أما التوراة فذُكر فيها العرب في مواضع متفرّقة من سفر إرِميا[٣]، باعتبارهم من سكّان البوادي. وإلى البادية[٤] ارتبطت تسمية العرب بذِكر الجِمال؛ من ذلك مثلًا أن جندبو، المشار إليه آنفًا، كان على رأس جيش يضمّ ألف جمل. ولهذا دلالة تاريخيّة بالغة، فالجِمال دُجِّنت على ما يبدو في جنوب شبه الجزيرة العربيّة، ثمّ عُرفت في شمالها نحو القرن الثالث عشر قبل الميلاد، بواسطة القوافل التجاريّة، فلعلّ الفترة اللاحقة التي تمثل فيها نمطُ الحياة البدويّة القائمة على الجِمال هي الزمنُ الذي بدأت فيه معالم العربيّة بالظهور، مكتسبةً خصائص أخذت تُميِّزها من سائر الساميّات؛ وغنيٌّ عن البيان أن القطع بهذا الأمر ضربٌ من المُحال. ومع أن لاإشارة إلى الجماعة المُسمّاة عربًا (بألفاظ مثل Arabu أو Aribi أو Arbioi) لا تعني بالضرورة أن لسانها كان عربيًّا، إذ قد تكون إشارةً إلى

---

(١) انظر: Kess Versteegh, *The Arabic Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), p. 23.

(٢) Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge Curzon, 2003), pp. 235-250.

(٣) الكتاب المقدّس، «سفر إرخميا: الأصحاح ٢٥،» الآيات ١٨ ـ ٢٦، والمصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢٢٨.

(٤) ممّا قد يشير إلى الربط الموغل في القِدَم بين العربيّة والصحراء، إحدى النظريّات التي تفسّر كلمة «عَرَب» بإرجاعها إلى اللفظة السومريّة gab-bīr، ومعناها الصحراء؛ انظر: Versteegh, p. 24.

جماعة إثنيّة أو عسكريّة، لا نستطيع أن نُسقط من الاحتمال أن المُراد بهذه التسميات قومٌ مُيِّز لسانهم من ألسنة سواهم من الأقوام، فوُصف بأنّه «عربيّ». مهما يكن من شيء، فإن الإشارات الأولى إلى اللسان العربيّ إنما ترد في المصادر الإغريقيّة واللاتينيّة في عبارات مثل Arabiké؛ Glössa وArabiké؛ Diálectos وArabicus Sermo وArabicus Lingua[(٥)]. إلى هذا، يتضمّن التلمود نحو ثلاثين مفردة على اتّصال بالعرب أو الجزيرة العربيّة[(٦)]. وبعد ذلك تتوالى الإشارات إلى «العربيّة» على نحو موصول، ولعلّ أهمّها ما في القرآن الكريم، النصّ الدينيّ الوحيد الذي يُعلن جِهارًا ارتباطه الوثيق بلغة محدَّدة، ذلك أن اللفظ «عربيّ» ورد فيه إحدى عشرة مرّة، كلها من دون استثناء صفة للكتاب نفسِه، أو للّسان الذي نزل به.

انطلاقًا من هذه اللمحة التاريخيّة السريعة عن أولى الإشارات إلى العربيّة وإلى القوم الذين يوحي اسمُهم بأنهم ينطقون بها، نحاول أن نتلمّس العلاقة بين العربيّة وأخواتها، ذلك أن ذِكرها وَرَدَ غالبًا في نقوش تلك الأخوات، فكأنّ في ذلك دليلًا ضمنيًّا على لسان مخصوص لقوم بعينهم في إطار الحضارة الساميّة بمعناها الأوسع. حاول علماء الساميّات المقارَنةِ منذ أمد بعيد أن يصنّفوا تلك اللغات تصنيفًا مستندًا إلى خصائصها ومواضع انتشارها، فنشأ من ذلك التصنيفُ التقليديّ الذي سنبيّنه أدناه. إلا أن هذا التصنيف، كما يرى بعض الدارسين، لم يَعُدْ مقبولًا بعد أن تطوّرت معرفتنا باللغات الساميّة في العقود الأخيرة، وبخاصة بعد اكتشاف لغات أو لهجات ساميّة لم تكن معروفة من قبل، مثل تلك المستخدَمة في إبلا وماري وتلّ بيدروكش، ومع تطوّر فَهْمنا للنصوص الأوغاريتيّة، وظهور نصوص جديدة مكتوبة بما اصطُلح على تسميته «العربيّة القديمة» (انظر أدناه). ولئن كان

---

(٥) Retsö: *The Arabs in Antiquity*, p. 591, and Jan Retsö, «Arab,» in: Kees Versteegh, ed., *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (Leiden: E. J. Brill, 2006), vol. I, p. 131.

(٦) للتوسّع في هذا الموضوع، انظر: Jan Retsö, «Das Arabische der vorislamischen Zeit bei klassischen und orientalischen Autoren,» in: Norbert Nebes, ed., *Neue Beiträge zur Semitistik: Erstes Arbeitstreen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis zum 13. September 2000 and der Friedrich-Schiller-Universitït Jena* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 2002), pp. 139-146.
والمصادر المذكورة فيها.

اكتشاف تلك اللغات أو اللهجات باعثًا على اتّساع معرفتنا بالساميّات عمومًا، كان مَثار خلاف شديد من حيث التصنيف؛ فالإبلاويّة التي اكتُشفت في السبعينيات من القرن الماضي، مثلًا، تُعَدّ أكبر مدوَّنة معروفة في تاريخ العالم خلال العصر البرونزي المبكر، أي بين الألفين الثالث والثاني ق. م.، إلا أن تصنيفها مختلَف فيه: من العلماء من جعلها من اللغات الساميّة الغربيّة، ومنهم من جعلها من اللغات الشرقيّة، أي الأكديّة، في حين يرى آخرون أنها تقع في فئة مستقلّة متفرّعة من الساميّة الأمّ مباشرةً[7]. ما يعنينا من كل هذا أن موقع العربيّة بين الساميّات كان الأكثر تأثّرًا بالنظريّة الجديدة لتصنيف هذه اللغات، على ما سنبيّن في عرضٍ سريع لكلتا النظريّتين، التقليديّة والجديدة.

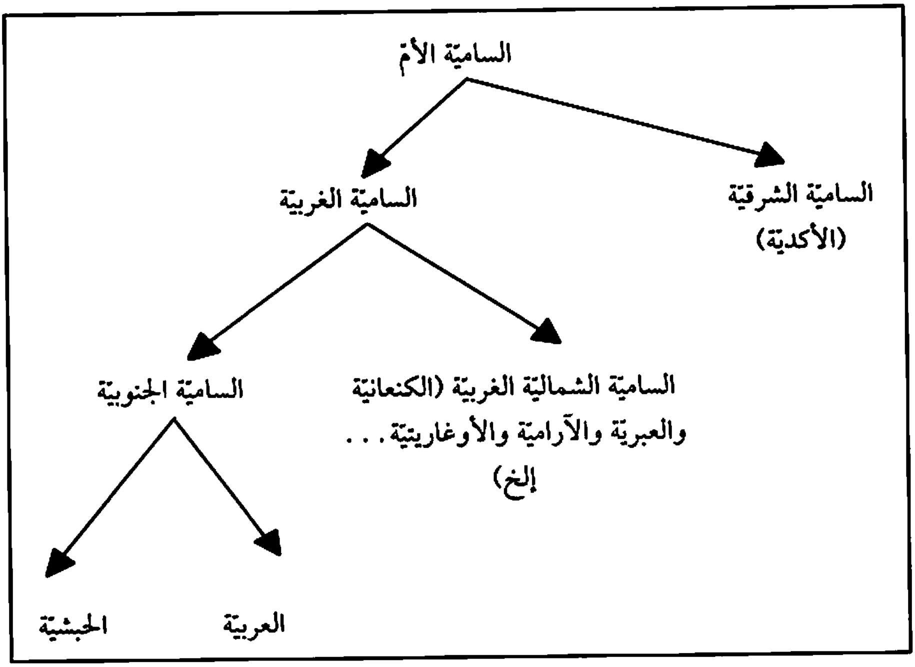
يرجع النموذج التقليديّ إلى عهد وليم رايت (W. Wright) (١٨٩٠) وغوتهلف برغشتريسر (G. Bergsträsser) (١٩٢٣)، وكارل بروكلمن (C. Brockelmann) (١٩٢٦) ولويس غراي (L. Gray) (١٩٣٤)، وإليه يستند أيضًا تصنيف ساباتينو موسكاتي (S. Moscati) وزملائه (١٩٦٩)[8]، وعمادُه قسمة الساميّات إلى فرعين أساسيّين: الساميّة الشرقيّة، أي الأكديّة ومتفرّعاتها، والساميّة الغربيّة، ولها فرعان: الساميّة الشماليّة الغربيّة، أي الكنعانيّة والعبريّة والمؤابيّة والفينيقيّة والآراميّة... إلخ، والساميّة الجنوبيّة، وتشمل العربيّة والحبشيّة. المُراد بالعربيّة وفق هذا التصنيف العربيّةُ الشماليّة التي تشمل الفُصحى، والعربيّةُ الجنوبيّة بلهجاتها القديمة (أي السبئيّة والمَعينيّة والقتبانيّة والحضرميّة)، والحديثة (مثل المهريّة والجِبّاليّة والسقطريّة والحرسوسيّة). بعبارة أخرى، تجمع العربيّةُ في هذا التصنيف عربيّةَ الشمال وعربيّة الجنوب، وتتّصل اتّصالًا وثيقًا بالحبشيّة؛ أما جامعُها باللغات الشماليّة الغربيّة فأصل مشترك هو الساميّة الغربيّة، على ما يُظهره الشكل الرقم (١ ـ ١).

---

(٧) انظر: رمزي منير بعلبكي، «التأثيل المعجميّ وموقع العربيّة بين الساميّات،» المعجميّة، العدد ٢٣ (٢٠٠٣)، ص ٢٠، الهامش ٢، و Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters, 2001), pp. 51-52.

(٨) Sabatino Moscati [et al.], *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, 2nd ed. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969), pp. 3-15.

الشكل الرقم (١ ـ ١)
قسمة الساميات وفق النموذج التقليدي



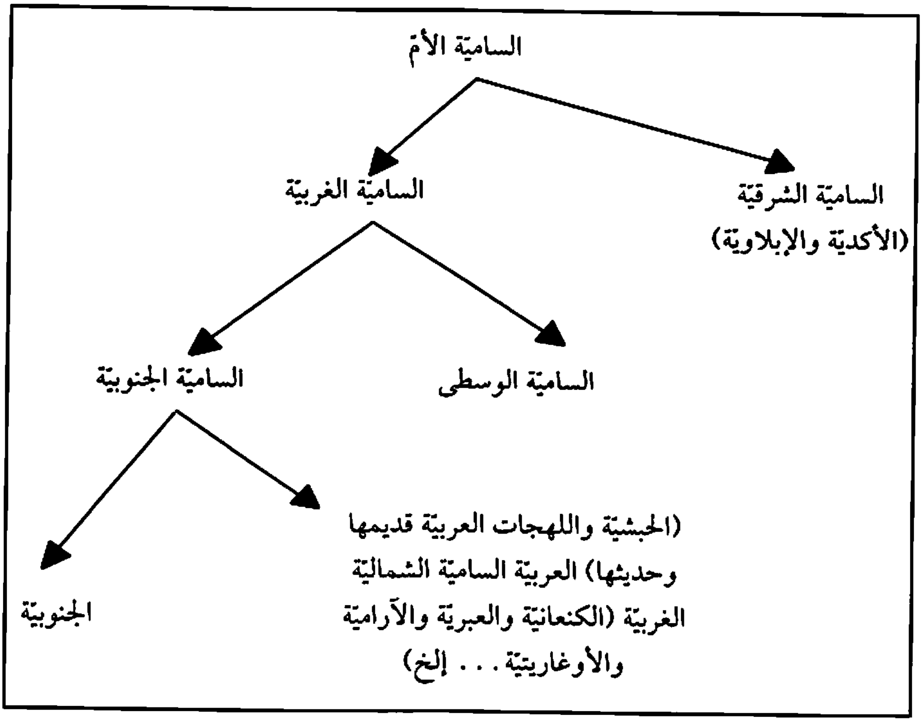
للنظريّة التقليديّة هذه مسوِّغات لغوية كثيرة، ولا يزال بعض الدارسين يرَون أن تصنيف العربيّة ضمن الساميّة الجنوبيّة أمرٌ سليم[٩]. مع ذلك راج عند بعضهم، منذ أواسط السبعينيات، تصنيف جديد يقوم في المقام الأوّل على الخصائص الصرفيّة التي استحدثتها بعض اللغات الساميّة دون سواها،

(٩) انظر مثلاً: Joshua Blau, «Hebrew and North West Semitic: Reflections on the Classification of the Semitic Languages,» *Hebrew Annual Review*, no. 2 (1978), pp. 21-44; Werner Diem, «Die Genealogische Stellung des Arabischen in den semitischen Sprachen: Ein ungelöstes Problem der Semitistik,» in: Werner Diem, *Studien aus Arabistik und Semitistik: Anton Spitaler zum siebzigsten Geburtstag* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1980), pp. 65-85; Andrzej Zaborski, «The Position of Arabic Within the Semitic Dialect Continuum,» in: Kinga Dévényi and T. Iványi, eds., *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar* (Budapest: Eötvös Loránd University, 1991), pp. 365-375; Werner Diem, «Problèmes de Classification des dialectes sémitiques méridionaux,» dans: Dominique Caubet, ed., *Actes des Premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (Paris: Publications Langues'O, 1994), pp. 400-411, and Robert R. Ratcliffe, «Defining Morphological Isoglosses: The 'Broken' Plural and Semitic Subclassification,» *Journal of Near Eastern Studies*, no. 57 (1998), pp. 81-123.

ويوافق التصنيفَ التقليديّ في القسمة الكبرى، أي الساميّة الشرقيّة والساميّة الغربيّة، ويخالفه بعد ذلك، إذ يفرّع الساميّةَ الغربيّة فرعين، هما الساميّة الوسطى والساميّة الجنوبيّة. يُظهر الشكل الرقم (١ ـ ٢) معالم هذا التصنيف.

الشكل الرقم (١ ـ ٢)

قسمة الساميات وفق النموذج الحديث



إن أكثر ما يتّصل ببحثنا من حيث الفرق بين النموذجين المذكورين أعلاه موقع العربيّة؛ فالمُلاحَظ أن النموذج الثاني أخرجها من الساميّة الجنوبيّة، وألحقها بفرع ذي تسمية جديدة هو الساميّة الوسطى (Central Semitic)، فصارت أقرب إلى اللغات الشماليّة الغربيّة[١٠]. إلا أنها بانفصالها

---

(١٠) أوّل من أطلق مصطلح الساميّة الوسطى هو R. Hetzron، انظر: Robert Hetzron, «La Division des langues sémitiques,» dans: André Caquot, *Actes du Premier congrès international de linguistique sémitique et Chamito-Sémitique* (The Hague: Mouton, 1974), pp. 181-194, and Robert = Hetzron, «Two Principles of Genetic Reconstruction,» *Lingua*, no. 38 (1976), pp. 89-108.

عن الساميّة الجنوبيّة انفصلت عن اللهجات العربيّة الجنوبيّة، أي إن التباعد بين عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب أضحى أكبر من التباعد بين عربيّة الشمال والعبريّة، أو الآراميّة مثلاً.

لا ريب أن تصنيف الساميّات مسألة بالغة التعقيد، ولعلّ أشدّ جزئياتها تعقيدًا الجزء الذي يعنينا مباشرةً، أعني عربيّة الشمال. وكنتُ قد عرضتُ في بحثٍ سابق الحجج اللغويّة التي يُستدلّ بها على تصنيف العربيّة ضمن المجموعة الجنوبيّة وفقًا للنموذج التقليديّ، وتلك التي حَدَت ببعض الدارسين إلى جعلها فرعًا عن الساميّة الوسطى، ينتظمها والساميّة الشماليّة الغربيّة[11]. وفي ما يلي ذكرٌ سريع لأهمّ تلك الحُجج، نَخْلُص منها بعد ذلك إلى الاستنتاج الذي نرجّح صحّته.

أقوى برهان لـ النظرية التقليدية على انتساب العربيّة إلى الساميّة الجنوبيّة، على ما يُظهره الشكل الرقم (١ ـ ١)، مدارُه الأمور التالية:

ـ أن العربيّة، بفرعيها الشماليّ والجنوبيّ، والحبشيّة، تشتركان في التوسّع باستخدام جموع التكسير، خلافًا للّغات الساميّة الأخرى التي تحتفظ منه ببقايا قد ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ[12]؛

= وللتوسّع في المراد بالساميّة الوسطى، وفي العلاقة بين مكوّناتها انظر: Alice Faber, «Genetic Subgroupings of the Semitic Languages,» (Ph.D. Diss., University of Texas at Austin, 1980), and Alice Faber, «Genetic Subgrouping of the Semitic Languages,» in: Robert Hetzron, *The Semitic Language* (London: Routledge, 1997), pp. 3-15; Gideon Goldenberg, «The Semitic Languages of Ethiopia and Their Classification,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 40 (1977), pp. 461-507; Rainer M. Voigt, «The Classification of Central Semitic,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 32 (1987), pp. 1-21; Jonathan Rodgers, «The Subgrouping of the South Semitic Languages,» in: A. S. Kaye, ed., *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991), pp. 1323-1336; John Huehnergard, «Languages of the Ancient Near East,» in: *The Anchor Bible Dictionary* (New York: IV, 1992), pp. 155-70, and George E. Mendenhall, «Arabic in Semitic Linguistic History,» *Journal of the American Oriental Society*, no. 126 (2006), pp. 17-26.

(١١) بعلبكي، «التأثيل المعجميّ وموقع العربيّة بين الساميّات،» ص ٢٣ ـ ٣٨.

(١٢) قد لا يكون مَرَدُّ التشابه بين العربيّة والحبشيّة في استخدام جموع التكسير اشتراكَها في إحداث ظاهرة جديدة تميّزهما عن أخواتهما، لأن في المخزون المشترك للساميّات، بل للّغات الساميّة ـ الحاميّة إجمالاً، ما يعزّز القول إن الظاهرة أوسع من العربيّة والحبشيّة، وإن استخدام هذه الجموع سقط ـ أو كاد ـ من سائر تلك اللغات.

ـ أن العربيّة والحبشيّة تتميّزان بأنّ الصيغة الأساسيّة للفعل الماضي المبنيّ للمعلوم فيهما هي وِزان فَعَلَ (fa'ala)، وفيه فتحة بين أصلَيْه الثاني والثالث، أي بين عين الفعل ولامه، خلافًا لسائر الساميّات(١٣)؛

ـ أنهما تنفردان بصيغتَيْ «فاعَلَ» و«تَفاعَلَ» المعروفتين عند المستشرقين بالتصريفَيْن الثالث والسادس اللذين يمثّلهما علماء الساميّات بـ «قاتَلَ» و«تَقاتَلَ»، لذا فالأغلب أن الصيغتين مبتكَرتان في هاتين اللغتين(١٤)، الأمر الذي يُعَدّ دليلًا قويًّا على الصلة الوثيقة بين اللغتين ضمن المجموعة الساميّة؛

ـ أن الصامت/ ‎*p‎/ في الساميّة الأمّ قد تحوّل في العربيّة الشماليّة والجنوبيّة، دون سائر الساميّات، إلى/ f/ (١٥).

ـ أن عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب والحبشيّة تُبقي على الواو/ w/ في أوائل الأفعال والأسماء على السواء، في حين تتحوّل في اللغات الشماليّة الغربيّة إلى/ y/ (١٦).

أما **النظريّة الحديثة** التي تجعل العربيّة أقرب إلى اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة منها إلى الفرع الجنوبيّ، بما في ذلك الرأي القائل بوجود ساميّة وسطى تُشارك الساميّةَ الجنوبيّة في تفرّعها عن الساميّة الغربيّة وإليها تنتمي العربيّة والساميّات الشماليّة الغربيّة، فأهمّ حججها التالية:

ـ أن الساميّة الوسطى، بما فيها العربيّة الشماليّة، أسقطت صيغة aqattal التي تَرِد في الأكديّة والحبشيّة والعربيّة الجنوبيّة، وأحلّت محلّها

---

(١٣) جليٌّ أن خلوّ بعض الكتابات الساميّة من الحركات القصيرة لا يُسعفنا على القطع بطبيعة الصائت الواقع بين عين الفعل ولامه فيها.

(١٤) إلّا أن من المحتمل يكون في العبريّة مقابل لوازن «فاعَلَ» هو صيغة pō'ēl، التي يتصرّف منها المضارع المعلوم yᵉqōtēl، والمجهول yᵉqōtal، واسم الفاعل mᵉqōtēl.

(١٥) تصحّ هذه الحجّة شرطَ ألّا يكون التحوّل قد تمّ في العربيّة والحبشيّة على نحوٍ مستقلّ في كلٍّ، ذلك أن تحوّل/ p/ إلى/ f/ يقع لأسباب صوتيّة مرجّحة في كثير من اللغات، ومنها اللغات الهنديّة ـ الأوروبيّة.

(١٦) انظر: Anna Gr. Belova, «South Semitic Languages,» in: Kees Versteegh, ed., *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (Leiden: E. J. Brill, 2009), vol. IV, pp. 303-314.

صيغة yaqtulu للدلالة على الأحداث غير المنقضية، ولعلّ ذلك حصل بزيادة الصائت u- في آخر صيغة المضارع المجزوم yaqtul[١٧]؛

- أن استخدام العربيّة الشماليّة لصيغة الفعل المبنيّ للمجهول يقرّبها من اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة، ويفرّق بينها وبين العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة[١٨]؛

- أن حركة حرف المضارَعة (وهو ضمير في الأصل) في الساميّة الوسطى إما فتحة في كل التصاريف، كما في العربيّة، أو فتحة تحوّلت كسرةً، كما في العبريّة والآراميّة، وهذا مفارقٌ لما في الحبشيّة والعربيّة الجنوبيّة، فضمائر المضارَعة فيهما هي في الأصل -i*، وإن تكن تحوّلت إلى صائت شديد القِصَر في كل ضمائر الحبشيّة، نحو yᵉqabbᵉr وnᵉqabber[١٩]؛

- أن عربيّة الشمال تخالف الحبشيّةَ، وعربيّةَ الجنوب في ضميرَي الرفع المتحرّكين للمتكلّم والمخاطب، إذ تستخدم العربيّة فيهما التاء في نحو «كتبتُ» و«كتبتَ»، وتستخدم فيهما الحبشيّة الكاف في نحو qabarkū وqabarka، علمًا أن اللغات الشماليّة الغربيّة توافق العربيّة في استخدام التاء[٢٠]؛

---

(١٧) يردّ بعض الباحثين هذه الحجّة انطلاقًا من ترجيحهم وجود صيغة yaqtulu في النقوش العربيّة الجنوبيّة؛ انظر: Zaborski, p. 367.

(١٨) هذه الحجّة مثل سابقتها يُوهنها أن غياب الصوائت القصيرة في كتابة النقوش العربيّة الجنوبيّة لا يجيز الجزم بخلوّ اللهجات العربيّة الجنوبيّة من صيغ المجهول خلوًّا تامًّا.

(١٩) يُلاحظ أن حركة حرف المضارَعة تتفاوت في الساميّة الشرقيّة بين الفتحة والكسرة، وأن للمقايسة أثرًا بيّنًا فيها من حيث تعميم الحركة الواحدة على مختلف الصيغ، وهذان الأمران يَحولان دون التفرقة الحاسمة التي توحي بها الحجّة المذكورة أعلاه.

(٢٠) حاصل هذا التوزيع عند القائلين بوجود الساميّة الوسطى أن العربيّة الشماليّة أقرب إلى الساميّات الشماليّة الغربيّة منها إلى العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة. إلا أن هذا التوزيع يعتريه أن بعض اللهجات الآراميّة يستخدم الكاف لا التاء. انظر: Goldenberg, p. 478.

أن الكاف ترد في بعض اللهجات اليمنيّة الحديثة، وقد يكون ذلك دليلًا على تنوّع ضمن العربيّة، وليس من أثر العربيّة الجنوبيّة في لهجات اليمن الحديثة تلك. أما ما ذكره اللغويّون والنُحاة العرب من ورود الكاف في بعض شعر حِمْير بالعربيّة. انظر: أبو زيد الأنصاري، كتاب النوادر، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٤٣٧، وأبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجّاجي، الأمالي، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: المؤسّسة العربيّة الحديثة، ١٣٨٢هـ [١٩٦٢م])، ص ٢٣٦. =

ـ أن عربيّة الشمال توافق العبريّة في استخدام na/nā للضمير المتّصل بالفعل المضارع المسند إلى المخاطبات والغائبات ـ نحو «تَقْبُرْنَ» و«يَقْبُرْنَ» العبريّتين وtiqbornā لكلتا الصيغتين في العبريّة ـ وتخالف الحبشيّةَ التي يرد فيها الصامت الطويل ā ـ في الصيغتين، نحو tᶜqabrā وyᶜqabrā(٢١).

جليٌّ ممّا تقدّم مقدار الصعوبة الناشئ عن أيّ تصنيف للعربيّة الشماليّة ضمن المجموعة الساميّة، ولعل إجماع الدارسين لا ينعقد إلا على عدم الجمع بينها وبين الساميّة الشرقيّة في فرع واحد؛ وهذا طبعًا من المسلّمات. إلا أن من الجائز القول إن المسائل العشر المُشار إليها في الحجج التي بيّناها لكلتا النظريتين: التقليديّة والحديثة، تصلح أن تكون خطوطًا مورفيميّة (Isomorphs)(٢٢) تُعتمد معيارًا للتصنيف. أوضح مثال على ذلك، التباينُ بين العربيّة والأكديّة في كلّ من المسائل العشر دونما استثناء: جموع التكسير تكثر في العربيّة، ولا أثر لها في الأكديّة؛ والصائت الواقع بين عين الفعل ولامه في صيغة الماضي فتحة في العربيّة، وضمّة في الأغلب في الأكديّة (نحو iškun ومعناها وَضَعَ)؛ وصيغتا «فاعَلَ» و«تفاعَلَ» تطّردان في العربيّة، ولا تَرِدان في الأكديّة؛ وهكذا في سائر المسائل. إلا أن الوضع أكثر تعقيدًا

= الظاهر أنه من أثر العربيّة الجنوبيّة في كلام أبنائها حين يصطنعون العربيّة. انظر أيضًا: أبو الفتح عثمان بن جنّي، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، ٢ ج (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٢٨١؛ أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن عصفور، **المتع في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٤١٤، وعبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ١٢ ج، تراثنا (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧ ـ ١٩٨٦)، ج ٤، ص ٤٢٩، ففيها ذكر سُحيم عبد بني الحسحاس، إذ يقول: أَحْسَنْكَ والله يريد: أَحْسَنْتَ.

(٢١) إلا أن اللاحقة n- ترد في النقوش العربيّة الجنوبيّة. انظر: Voigt, pp. 13-15.

كما أن اتّفاق العربيّة الشماليّة والعبريّة في استخدام na/nā قد يكون ممّا طوّرته كلتا اللغتين، الواحدة بمعزل عن الأخرى، لأن ذلك ممّا يستدعيه عدم التباس صيغة الفعل المسند إلى المخاطبات والغائبات بصيغة الفعل المسند إلى المثنى، أي إن ضمير المخاطبات والغائبات ā- الذي يرجع إلى الساميّة الأمّ (بدليل وجوده في لغتين متباعدتين كالأكديّة والحبشيّة) غُيّر في العربيّة الشماليّة والعبريّة منعًا للالتباس، وحل محلّه ما يقابله في الضمائر المنفصلة للمخاطبات والغائبات.

(٢٢) الخطّ المورفيميّ ـ أو خطّ التماثُل المورفيميّ ـ خطٌّ لهجيّ، أو لغويّ يبيّن، على الأطلس اللهجيّ، أو اللغويّ، حدودَ المنطقة التي يظهر فيها مَعْلَمٌ مورفيميّ ما؛ انظر: Ramzi Ba'labakki, *Dictionary of Linguistic Terms : English-Arabic: with Sixteen Arabic Glossaries* (Beirut: Dar al-Ilm lilMalayin, 1990), p. 263.

في الخطوط المورفيميّة التي تتقاطع فيها العربيّة الشماليّة إما مع اللغات الشماليّة الغربيّة أو مع العربيّة الجنوبيّة، على ما أوجزنا في ما تقدّم وفي التعليقات التي أوردناها في الهوامش لكلٍّ من المسائل العشر.

صفوة القول، يتنازع العربيّة الشماليّة نازعان، يُدنيها أوّلهما إلى اللغات الشماليّة الغربيّة، والثاني إلى العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة. مؤدّى هذا الوضع الإقرار بوجود مُتَّصِل لهجيّ أو لغويّ (Continuum) تتقاطع فيه العربيّة الشماليّة مع أخواتها الشماليّة الغربيّة في نقاط معيّنة، ومع أخواتها الجنوبيّة في نقاط أُخرى[٢٣]؛ فهويّة الفُصحى، وهي إحدى مراحل العربيّة الشماليّة، ترجع إلى موضعها في هذا المتّصل، وإلى تقاطع خصائصها مع خصائص اللغات الشماليّة الغربيّة واللغات الجنوبيّة على حدٍّ سواء. إلا أننا بالجملة أَمْيَل إلى النظريّة التقليديّة لسبب أساسيّ هو أنها تُظهر العلاقة العضويّة بين عربية الشمال وعربيّة الجنوب، وتبقي على منظومة عربيّة تستند، علاوةً على الجانب اللغويّ، إلى اعتبارات جغرافيّة متينة. ونحن إن كنّا لا نوافق رينير فوغت (R. Voigt) في تصنيفه، خلافًا لمعظم الدارسين، العربيّةَ الجنوبيّة القديمة مع الساميّة الوسطى، وإبقائه العربيّة الجنوبيّة الحديثة مع الحبشيّة في مجموعة خاصّة هي اللغات الساميّة الجنوبيّة[٢٤]، نُقِرّ بصواب ما ذكره من تقارب بين العربيّة الجنوبيّة والساميّة الوسطى في بعض الظواهر. إلا أن التقارب بين فرعَي العربيّة الكبيرين: الشماليّ والجنوبيّ في ظواهر كثيرة أخرى (سبق ذكرُ بعضها في الحديث عن النظريّة التقليديّة)، يحملنا على اعتبارهما وحدة يصعب القول بانتماء أحد طرفيها إلى فرع ما، وانتماء الآخر إلى فرع مختلف[٢٥].

---

(٢٣) راجع تفصيلًا أكبر لهذا المتّصل في: بعلبكي، «التأثيل المعجميّ وموقع العربيّة بين الساميّات،» ص ٣٥ ـ ٣٨.

(٢٤) Voigt, pp. 13-18.

(٢٥) يعتمد ليبينسكي (Lipiński) في نحوه المقارَن للّغات الساميّة، وهو أهمّ مؤلّف في بابه منذ كتاب موسكاتي (Moscati)، الصادر في عام ١٩٦٤ (ط ٢ في عام ١٩٦٩)، على التفرقة بين عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب من حيث التصنيف؛ فهو يجعل الساميّات أقسامًا أربعة: الساميّة الشماليّة (وتجمع كتابات الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ومنها الأوغاريتيّة)؛ والساميّة الشرقيّة (أي الأكديّة والبابليّة والأشوريّة)؛ والساميّة الغربيّة التي تضمّ اللغات الكنعانيّة (كالعبريّة والفنيقيّة) =

بعد هذا العرض الذي يُظهر موقع عربيّة الشمال في التصنيف الساميّ - وإليه يرجع كثير من خصائصها التي تشارك فيها أخواتها الأقربَ فالأقرب - ننظر في هذه العربيّة نفسها استجلاءً للخصائص المميِّزة لها على وجه التحديد.

يُستدلّ من النقوش المدوَّنة بالعربيّة الشماليّة في أواسط الجزيرة وشمالها، وفي بادية الشام، أن لهذه اللغة فرعين كبيرين، تميِّز بينهما أداةُ التعريف: هذه الأداة في الفرع الأوّل هي -h أو hn، وكثيرًا ما يُدغم الصامت n- من الأداة الثانية في الصامت الأوّل من الاسم الذي يلي الأداة؛ وهي في الفرع الثاني -l' (وهي في الأصل التاريخي الذي ترجع إليه أداة التعريف في الفصحى). تُظهر النقوش العربيّة إدغام لامها في الحروف الشمسيّة التي تليها[٢٦]. إلى ذلك، تميّزالفرعَ الأوّل صيغةُ «هَفْعَل» التي تقابل صيغةَ «أَفْعَلَ» في الثاني. ولمّا كان الفرع الثاني أقربَ إلى الفصحى في هاتين الظاهرتين، وفي سواهما أيضًا، فإن من المنطقيّ أن يُعَدّ دون الآخر أصلًا للفصحى؛ لذا من الشائع في الدراسات الحديثة أن يفرِّق بين الفرعين بإطلاق اسم «عربيّة الشمال العتيقة» (Ancient North Arabian) على الأول (وكان يُعرف سابقًا بـ «العربيّة الأمّ» Proto-Arabic)، ويضمّ لهجات مثل الديدانيّة واللحيانيّة والصفويّة والثموديّة المعروفة بـ «Thamudic B»[٢٧]، وإطلاق اسم «العربيّة القديمة» (Old Arabic) على الثانية[٢٨]. ومع أن معرفتنا بالعربيّة القديمة هذه لا تزال في بداياتها، فإنها آخذة بالازدياد مع تواصل الكشف عن نقوش

= والآراميّة والعربيّة الشماليّة (الثموديّة واللحيانيّة والصفويّة والفصحى والعاميّات المعاصرة)؛ والساميّة الجنوبيّة (وتضمّ الحبشيّة قديمها وحديثها والعربيّة الجنوبيّة قديمها وحديثها). ومن الواضح أن الفصل بين فرعَي العربيّة على هذا النحو لا يأخذ في الحُسبان كثيرًا من خصائصهما المشتركة التي أضحت تتوزّع خلال العرض المقارن بين فرعين اثنين؛ انظر: Lipiński, p. 50.

(٢٦) مثال ذلك (ا سʾم ي)، أي «السماء» الواردة في السطر التاسع من نقش عجْل بن هَفْعم. وقد تُحذف الألف كتابةً، نحو (و ل ا ر ض)، الواردة في السطر الثامن من النقش نفسه.

(٢٧) انظر مثلًا: David Graf and Michael J. Zwettler, «The North Arabian «Thamudic E» Inscription from Uraynibah West,» *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 335 (2004), pp. 53-89.

(٢٨) انظر: Alfred F.L. Beeston, «Languages of Pre-Islamic Arabia,» *Arabica*, no. 42 (1981), pp. 181-186, and Christian J. Robin, «Les Inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes,» *Arabica*, vol. 48 (2001), pp. 541-543.

يمكن نِسبتها إليها. يرجع أقدم تلك النقوش إلى القرن الثالث قبل الميلاد (أو القرن الأوّل قبل الميلاد على أقلّ تقدير)، كما يعود أحدثها إلى ما بين الربع الثاني من القرن السادس ومطلع القرن السابع الميلاديّين. ولعلّ أقدم هذه النقوش تلك التي عُثر عليها في قرية الفاو (على الطريق التجاريّة بين نجران وساحل الجزيرة الشرقيّ)، ومنها نقش يَعْمَر، ونقش قيس مَنَوْة، ونقش عِجْل بن هَفْعَم، ونقش معاوية بن ربيعة، يليها السطران الرابع والخامس من نقش عين عَبَدة (قبل ١٥٠ للميلاد؟)، فنقشا الخُريبة المعروفين بـ «JSLih 384» و«JSLih 71» (القرن الأوّل للميلاد؟)، فنقش رَقوش من مدائن صالح (٢٦٧ للميلاد)، فنقش أمّ الجمال الأوّل من أعمال حوران (منصف القرن الثالث للميلاد)، فنقش النمارة من أعمال حوران أيضًا (٣٢٨ للميلاد)... إلخ[٢٩]. كنّا حتى الأمس القريب لا نعرف نقشًا يرجع إلى ما قبل القرن الثالث للميلاد[٣٠]، فإذ بنا نكتشف أن نقوش الفاو ترجع إلى ما قبل ذلك بقرون عدّة. من الناحية الكتابيّة، نلاحظ أن نقوش العربيّة القديمة، خلافًا لعربيّة الشمال العتيقة، لا تقتصر على ضربٍ كتابيّ واحد[٣١]، فنقش عِجْل بن هَفْعَم مكتوب بالخطّ المسند، ونقشا عين عَبَدة والنمارة بالخطّ الآرامي النبطيّ، ونقش زَبَد (بين قِنَّسرين والفرات، ٥١٢ للميلاد) مكتوب بالخطّ العربيّ. وقد يكون منشأ هذا التنوّع أن العربيّة القديمة كانت لغة مشتَرَكة (Koine) ذات نطاق جغرافيّ واسع، اختلفت أنماطها الكتابيّة باختلاف الحواضر التي استُخدمت فيها. والمؤمّل أن تكشف نقوش أخرى جوانب مختلفة من طبيعة هذه اللغة، ومن الكتابات التي اصطُنعت لها.

---

(٢٩) انظر قائمة تتضمّن سبعة عشر نصًّا مدوَّنًا بلغة نرى أنها قد تكون العربيّة القديمة، في: رمزي منير بعلبكي، «مفردات «العربيّة القديمة» في المعجم التاريخيّ للّغة العربيّة،» المعجميّة (قيد الطّبع).

(٣٠) رمزي منير بعلبكي، الكتابة العربيّة والساميّة: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ١٢٣؛ وقابل القائمة المذكورة هناك بالقائمة المشار إليها في الهامش السابق.

(٣١) Robin, pp. 542-543, and Michael C. A. Macdonald, «Some Reflections on Epigraphy and Ethnicity in the Roman Near East,» in: *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity, Proceedings of a Conference Held at the Humanities Research Center in Canberra, 10-12 November 1997,* Mediterranean Archaeology; 11 (New York: [n. pb.], 1998), p. 179.

ثانيًا: الفُصحى

يبدو أن الفصحى هي وريثة العربيّة القديمة لما بينهما من خصائص مشتركة. إلا أن البحث عن هُويّة الفصحى أكثر تعقيدًا من هذا، ذلك أن بين العربيّة القديمة وعربيّة الشمال العتيقة صفات مشتركة لا تختصّ بها إحدى اللغتين دون الأخرى، حتى إن بعض الباحثين يرى أنهما حُزمتان لهجيّتان (Dialect Bundles) متعاصرتان(٣٢). ليس أدلّ على صعوبة الفصل الحاسم بين هاتين اللغتين (أو اللهجتين) من أن بعض النقوش مكتوب بكلتيهما، أو بالعربيّة القديمة ولغة ساميّة شماليّة غير عربيّة. مثال ذلك نقش عين عَبَدة، فهو في ستة أسطر مكتوبة بحرف آرامي نبطيّ، أوّلها وثانيها وثالثها وسادسها لغتُها آراميّة نبطيّة، ورابعها وخامسها لغتهما العربيّة القديمة. أما نقش الخريبة ففي عشرة أسطر تبدأ باللهجة (أو اللغة) الديدانيّة، بدليل استخدام الأداة -h(n) فيها للتعريف، ثم تنحو نحو العربيّة القديمة ابتداءً من السطر الرابع، فتظهر لامُ التعريف - وهي العلامة الفارقة للعربيّة القديمة ثم الفصحى - في السطر الخامس في كلمة (ب ل ح ج ر)، أي «بالحِجْر»، وفي السطر الثامن في كلمة (هـ ل م ف ل)، ونظيرُها الاشتقاقيّ المفترَض «المَفالي»، أي الصحاري، وقريبٌ من ذلك في الفصحى «الفُلِيّ» جمع فلاة. وإلى لام التعريف نجد في لغة بعض النصوص خصائص تركيبيّة قريبة من الفصحى، حتى إن أحدها قد أُعيد تصنيفه، فأُخرج من النقوش النبطيّة، وأُدرج في نقوش العربيّة القديمة استنادًا إلى تلك الخصائص؛ إذ كان أنطونين جوسان (A. Jaussen) ورافائيل سافينياك (R. Savignac) قد أوردا في مطلع القرن الماضي، ضمن النقوش النبطيّة التي نشراها، النصّ المعروف بـ «JSNab 17»(٣٣)، وهو نقش رَقوش الذي يُعَدّ أقدم نصّ عربيّ مؤرّخ حتى يومنا هذا، إذ ينصّ على أنه كُتب عام ٢٦٧ للميلاد (١٦٢ بتأريخ بُصرى).

---

(٣٢) انظر: Michael C. A. Macdonald: «Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia,» *Arabian Archaeology and Epigraphy*, no. 11 (2000), pp. 14-50, and «Old Arabic (Epigraphic),» in: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, edited by Kees Versteegh (Leiden: E. J. Brill, 2008), vol. III, pp. 464-475.

(٣٣) Antonin Jaussen and Raphaël Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, 5 vols. (Paris: Ernest Leroux and Paul Geuthner, 1909-1922; Reprint: Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1997), vol. 1, pp. 172-176, and Paintings ix and xxv.

بقي هذا النقش معدودًا بين النقوش النبطيّة إلى أن أمعن النظرَ فيه جون هيلي (J. Healey) وجي ركس سميث (G. R. Smith) عام ١٩٨٩، فرجّحا أن قراءته على أساس العربيّة القديمة أقرب إلى الصواب وأدعى إلى حلّ المشكلات التي لازمته عقودًا من الزمن. وفي ما يلي نصّ النقش بأسطره التسعة متلوًّا بترجمته العربيّة(٣٤):

١. ت ه   ق ب ر و   ص ن ع ه   ك ع ب و   ب ر

٢. ح ر ث ت   ل ر ق و ش   ب ر ت

٣. ع ب د م ن و ت و   ا م ه   و ه ي

٤. هـ ل ك ت   ف ي   ا ل ح ج ر و

٥. س ن ت   م ا ه   و س ت ي ن

٦. و ت ر ي ن   ب ي ر ح   ت م و ز   و ل ع ن

٧. م ر ي   ع ل م ا   م ن   ي س ن ا   ا ل ق ب ر و

٨. د ا   و م ن   ي ف ت ح ه   ح س ي

٩. و ل د ه   و ل ع ن   م ن   ي ق ب ر   و[ي ع] ل ي   م ن ه

والمقابل العربيّ للنصّ هو التالي:

١. ته قَبْرٌ صَنَعَه كعب بن

٢. حارثة لرَقوش بنت

٣. عبد مناة أُمِّهِ وهي

٤. هلكت في الحِجر

(٣٤) ممّا تستند إليه قراءة النصّ باعتبار لغته آراميّة نبطيّة أنه مبدوء باسم الإشارة (د ن هـ)، إلا أن القراءة الصحيحة ـ كما أثبت Healy وSmith ـ هي (ت هـ)، أي «ته» العربيّة. وإلى ذلك ترد في النصّ المفردتان (بر) و(برت)، أي «ابن» و«ابنة» وهما آراميّتان، إلا أن أسماء الأعلام ليست في الأغلب عُرضة للتغيّر حين تُقترض من لغة إلى أخرى بقدر ما يقع في سائر المفردات؛ ومن ذلك أن (بر) ترد في السطر الأوّل من نقش النمارة، ولا خلاف على أن النصّ من العربيّة القديمة. أما تأريخ النقش بالآراميّة فلا يعني أن لغته آراميّة بالضرورة، نظرًا إلى شيوع التأريخ بها حتى أضحى نوعًا من التقليد الكتابيّ.

٥. سنةَ مئة وستّين

٦. واثنين بشهر تمّوز ولَعَنَ

٧. إله العالم من يشنأ القبرَ

٨. هذا ومن يفتحه حاشا

٩. وَلَده ولَعَنَ (أو لُعِنَ) من يَقْبُر ويُعْلي منه

في النصّ دلائل كثيرة على أنّه من العربيّة القديمة، أبرزها استخدام «ألـ» للتعريف في السطر الرابع (ا ل ح ج ر و)، والسابع (ا ل ق ب ر و)[٣٥]. إلى ذلك من الجليّ أن طابع التركيب عربيّ في مطلع النقش، أعني عبارة «هذا قبرٌ صَنَعه كعب بن حارثة لرقوش بنت عبد مناه أمِّه وهي هلكت في الحِجر. . . إلخ»، وهذا دليل بالغ القوّة على عربيّة النصّ، لأن التراكيب النحويّة هي التي تحدّد هويّة اللغة بأكثر مما تحدّده صيغٌ جاهزة (مثل طريقة التأريخ مثلًا)، أو بعضُ المفردات المقترَضة. من الدلائل الأخرى على عربيّة النصّ ورود صيغة الماضي (و ل ع ن) للدعاء في السطرين السادس والتاسع، وهذا مطابق للفُصحى، ولا يَرِد نظيره في الآراميّة.

الخصائص التركيبيّة التي تتّسم بها الفصحى ترجع جذورُها إلى ما قبل القرن الثالث للميلاد، أي زمن نقش رَقوش، فهي ماثلة في نقوش قرية الفاو التي يرجَّح أنها تعود إلى فترة قد تصل إلى القرن الثالث قبل الميلاد، أو القرن الأوّل قبل الميلاد على أقرب تقدير كما مرّ. أطول تلك النقوش نقش عِجْل بن هفعم، نُثبت هنا نصَّه ذا الأسطر العشرة إظهارًا لقربه الشديد من الخصائص التركيبيّة للفصحى:

١. ع ج ل ب ن هـ ف ع م ب ن ل ا خ ه ر ب ب ل ب ن هـ

٢. ف ع م ق ب ر و ل هـ و و ل و ل د هـ و و م

---

(٣٥) إلا أن «الـ» لم ترد في العبارة التالية (م ر ي ع ل م ا)، أي إله العالم، في السطر السابع، بل وردت بصيغتها الآراميّة؛ ويبدو أن هذه الصيغة «الدينيّة» أُبقيت في لغة كاتب النصّ على أصلها الآراميّ، وهو أمر ليس بمستغرب في مثل هذه الصيغ التي تتّسم بشيء من «القدسيّة» يفضي إلى الاحتفاظ بصيغتها الأصليّة.

٣. ر ا ت ه و و ل د هـ و و و ل د و ل د هـ م

٤. و ن س[١] ي هـ م ح ر ي ر ذ و ا ل غ ل و ن ف

٥. ا ع ذ ه ب ك هـ ل و ل ه و ع ث ر

٦. ا س[٢] ر ق م ن ع ز ز م و و ن ي م و

٧. س[٢] ر ي م و م ر ت هـ ن م ا ب د م

٨. ب ن و ك س[١] م ع د ك ي ت م ط

٩. ر ا س[١] م ي د م و ل ا ر

١٠. ض س[٢] ع ر

يقابل هذا النصَّ في الفصحى النصُّ التالي نُثْبته كما أورده ناشر النصّ، عبد الرحمن الأنصاريّ(٣٦)، ثم نعلّق على بعض ما فيه:

١. عجل بن هفعم بنى لأخيه رب إل بن

٢. هفعم قبرًا، وله ولولده

٣. وامرأته وأحفاده وأحفاد أحفاده

٤. ونسائهم الحرائر من آل غلوان

٥. فأعاذه بكهل ولاه وعثر

٦. أشرق من كل ضيق وونى

٧. وشر وزوجاتهم أبدًا

٨. من كل خسارة، وإلا فلتمطر

٩. السماء دمًا والأرض

١٠. سعيرًا

---

(٣٦) عبد الرحمن الطيّب الأنصاري، «قرية» الفاو: صورة للحضارة العربيّة قبل الإسلام في المملكة العربيّة السعوديّة (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢)، ص ٢١.

يتّضح بما لا يقبل الجدل أن النصّ مطابق بتركيبه للفصحى مطابقةً قد تكون تامّة؛ فلو نحن أحللنا مكان كل مفردة من مفرداته ما يقابلها في الفصحى لَما أشكلت قراءتُه كأنّه نصّ مكتوب بها. أمّا خصائص النصّ التي لا توافق الفصحى ـ مثل استخدام التمييم في «ا ب د م» التي تقابل «أبدًا»، أو ورود «ب ن» بمعنى «من» ـ فثانويّة في أهميّتها قياسًا على نظم الكلام، وقد لا تتجاوز ما بين لهجات الفصحى نفسها من تباين في بعض الأحكام. نشير أخيرًا إلى أن بعض ما جاء في نصّ الأنصاري يحتمل تفسيرًا أقرب إلى الصواب[٣٧]، إلا أن ذلك لا يُخرج النصّ في حالٍ من الأحوال عن طبيعته التي تتطابق مع قواعد الفصحى من حيث التركيب في المقام الأوّل.

إن مرحلة العربيّة القديمة هي المرحلة التي بدأت فيها العربيّة الشماليّة ـ على ما نعلم ممّا بين أيدينا من كتابات ـ تتميّز بخصائص انفردت بها عن أخواتها، بما في ذلك أقربها إليها، أعني عربيّة الشمال العتيقة. وإذا أردنا أن نختار سِمةً واحدة تكون هي العلامة الأوثق على عربيّة أيّ نصّ (نعني العربيّة القديمة، ثم الفصحى) لَما وجدنا أفضل من أداة التعريف «ألـ»، لكثرة ورودها قياسًا على سائر الأدوات والمفردات، وهي ترد في أقدم النصوص على الإطلاق، ابتداءً من نقوش الفاو ونقش عين عَبَدة ونقش الخريبة (JSLih 71)، ونقش رَقوش ونقش النمارة. . . إلخ.

المؤدّى أن كلّ نصٍّ فيه «ألـ» هذه عربيّ، سواءٌ أكان في المراحل الأولى للعربيّة القديمة أم في المراحل الأقرب إلى تاريخ الفصحى. ونخلص مما تقدّم

(٣٧) من ذلك عبارة «من كل ضيقٍ ونَّى وشرّ وزوجاتهم» (س ٦ ـ ٧)، ذلك أن من المستغرَب أن تتوازى المفردات الثلاث الأولى، وهي كلها مصادر، ثم يُعطف عليها مفردة تعني «زوجاتهم». وعلاوةً على ذلك نستبعد أن تكون (و م ر ت هـ ن م) بمعنى «زوجاتهم»، نظرًا إلى وجود النون معترضةً بين هاء الضمير وميمه، ولأن (و م ر ا ت ه) التي وردت بين السطرين الثاني والثالث كُتبت بالألف، الأمر الذي يُضعف احتمال كتابتها من غير ألف في النصّ نفسه. ولعلّ القراءة الأفضل هي «من كلّ عزيز ووانٍ وبائع ومُرْتَهن»، حيث يستقيم العطف بين أربع مفردات كلّها أسماء فاعلين، أو صفات مشبّهة؛ انظر: Alfred F. L. Beeston, «Nemara and Faw,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1979), p. 1, et Robin, p. 549.

وقد تكون ترجمة الأسطر الثلاثة الأخيرة كالتالي: «طالما أن السماءَ تُمْطر والأرضَ تُنْبت» على اعتبار أن معنى (ع د ك ي) «طالما» (وليس «إلّا»)، وأن ($س^2$ ع ر) تعني الشَّعار، أي العشب أو الشجر (وليس «السعير»).

إلى تحديد نَسَب الفصحى، فهي مرحلةٌ من العربيّة الشماليّة تاليةٌ للعربيّة القديمة التي تتّصل اتصالًا وثيقًا بعربيّة الشمال العتيقة، وهذه كلها تقع في مجموعة واحدة تتّصل اتصالًا وثيقًا بالساميّات الجنوبيّة، أي العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة (بحسب النظريّة التقليديّة)، وبالساميّات الشماليّة الغربيّة (بحسب النظريّة الحديثة). ولعلّ قولنا إن العربيّة لغة لام التعريف أصوب من القول إنها لغة الضاد، فالضاد قد يقترب نطقُها في الفصحى من نطقها في بعض أخواتها، أما أداة التعريف ـ وإن تكن أداة صرفيّة لا صوتًا لغويًّا بعينه ـ فهي عربيّة خالصة تحدِّد هويّة النصّ أنه عربيّ، وتحدِّد هويّة القوم الذين وضعوه أنهم عرب.

وإذ إن كلّ لغة تكتسب هويّتها من انتمائها إلى منظومة من اللغات تقع ضمنها، ومن خصائص تنفرد بها دون سواها، يتعيّن أن نحدّد هويّة العربيّة ـ ونعني بها، عند إطلاقها حتى آخر هذا البحث، الفصحى تحديدًا ـ استنادًا إلى ما اكتسبته من انتمائها إلى المجموعة الساميّة، وإلى ما تنفرد به، أو تكاد عن سائر لغات تلك المجموعة، أي ما يُعَدّ ابتكارت عربيّة خالصة.

أما معالم الهُويّة التي اكتسبتها العربيّة من المجموعة الساميّة، أي من الساميّة الأمّ على الأرجح، فلا حاجة بنا إلى التوسّع فيها لعمومها[٣٨]، ويكفي أن نُجْملها في زُمر أربع قبل أن ننظر في الخصائص المميِّزة للفصحى، سواءٌ منها ما يتّصل ببعض ما في هذه الزُّمر أم بظواهر أخرى:

الزُّمرة الأولى، هي الخصائص الصوتيّة التي تشترك فيها الساميّات؛ ومنها:

ـ الأصوات الحلقيّة، وهي الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والخاء، وكلها ممّا احتفظت به العربيّة من الساميّة الأمّ، بخلاف معظم أخواتها اللاتي قلّصن عددها الأصلي؛

ـ الأصوات المُطْبَقة، وهي الصاد والضاد والطاء والظاء والقاف، وقد احتفظت العربيّة بها كلها، في حين طرأت عليها تحوّلات مختلفة في أخواتها؛

---

(٣٨) للتوسّع في الخصائص الساميّة المشتركة التي أسهمت في تكوين هويّة العربيّة، انظر: رمزي منير بعلبكي، **فقه العربيّة المقارن: دراسات في أصوات العربيّة وصرفها ونحوها على ضوء اللغات الساميّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩)، ص ٤٠ ـ ٥٧.

ـ النظام الصائتيّ، ويتكوّن من ثلاثة صوائت قصيرة، هي الفتحة والكسرة والضمّة، وثلاثة هي نظائرها الطويلة، وصائتان ثنائيّان (Diphthong)، هما -aw و-ay؛

ـ النظام المقطعيّ، ويقتصر على نوعين، **أحدهما** مفتوح، وهو مكوَّن من صامت متبوع بصائت قصير أو طويل (أي من نوع CV)، **والآخر** مغلق، وهو مكوَّن من صامت فصائت قصير أو طويل فصائت (أي من نوع CVC)[٣٩]. ويبدو أنّ العربيّة اكتسبت من الساميّة الأمّ أيضًا بدء المقطع الأوّل من الكلمة بصامت واحد، وعدم توالي صامتين إلا في وسط الكلمة، كتوالي الباء والتاء في نحو «كَتَبْتُ» katabtu.

الزُّمرة الثانية، الخصائص الصرفيّة؛ ومن أهمّها:

ـ وجود جذر افتراضيّ مقتصر على الصوامت، يمكن أن تُنسب إليه كل مشتقّات المادّة الواحدة، ذلك أن صوامت الكلمة المشتقّة هي التي تعبّر عن المعنى العامّ الكائن في ذلك الجذر، في حين تعدِّل الصوائتُ والزوائد ذلك المعنى فتنحو به، مثلًا، نحو اسم الفاعل، أو اسم المفعول، أو المصدر، أو جمع التكسير، أو الفعل الماضي... إلخ؛

ـ التفرقة بين المذكّر والمؤنّث بعلامات مخصوصة للتأنيث في الأعمّ الأغلب، وعدمُ وجود مقولة المُحايد (Neuter) التي نقع عليها في لغات أخرى كالألمانيّة؛

ـ التفرقة بين أعداد ثلاثة، أي المفرد والمثنى والجمع، بعلامات مخصوصة للتثنية والجمع بنوعيّة المذكّر والمؤنّث؛

ـ استخدام سوابق (Prefixes) ودواخل أو حواشٍ (Infixes) ولواحق (Suffixes) هي زوائد صرفيّة اشتقاقيّة ترتبط في الأغلب بمعانٍ متقاربة في مختلف الساميّات، ومنها همزة التعدية، وياء المضارَعة، وتاء «افتعل»، وسين «استفعل»

(٣٩) يقصّر بعض الساميّات الصائت الطويل في المقطع المغلق CVVC؛ وأثرُ هذا بيّنٌ في العربيّة في مواضع كثيرة منها جزم الفعل المعتلّ الوسط، نحو «يموتُ»، إذ يصير في الجزم «يَمُتْ» بعد تقصير المدّ الطويل: yamūtu < *yamūt < yamut، ومثل هذا لا يحدث في صيغة «يموتون» التي تصير في الجزم «يموتوا» (وليس * يَمُتوا) لعدم وجود صائت طويل ذي مقطع مغلق.

وتاؤها، ونون التوكيد، والمدّ الطويل متلوًّا بتاء في جمع المؤنّث السالم.

أما **الزُّمرة الثالثة** فتتّصل بالخصائص التركيبيّة أو النحويّة، وأبرزها:

ـ الحالات الإعرابيّة الثلاث، ويرتبط كلٌّ منها بصائت: فالضمّة تفيد الإسناد، والفتحة تفيد المفعوليّة، والكسرة تفيد الإضافة؛

ـ التعبير في الأغلب بصيغة الفعل الماضي عن الحدث المنقضي، وبصيغة المضارع عن الحدث غير المنقضي، أي إن الأساس في استخدام الصيغتين الفعليّتين (أو ما يقابلهما في بعض الساميّات، كالأكديّة) إنما هو للتعبير عن انقضاء الحدث،أو عدم انقضائه، لا عن الزمن من حيث المُضيّ والحال والاستقبال؛

ـ ظواهر تركيبيّة كثيرة مشتركة تشمل نواحيَ منها الجمل الفعليّة والاسميّة، وغياب الرابط بين المسند إليه والمسند، والعطف بين التراكيب، والنفي، والاستفهام، والنعت، والمفعول المطلق. . . إلخ.

أمّا **الزُّمرة الرابعة** فمدارها الدلالة، ولا سيّما المخزون المشترك من الألفاظ التي نقدّر أنها ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ، ومنها مفردات تتّصل بأمور أساسيّة، أو «بدائيّة»، نحو أسماء أعضاء الجسم (الرأس والعين والأنف والأذن واليد والشعر. . . إلخ)، أو أسماء القرابات (الأمّ والأب والأخ والبعل. . . إلخ)، أو النبات (السنبلة والعِضة والعنب والثوم والشعير. . . إلخ)، والحيوان (الثور والضأن والخنزير والحمار والدبّ. . . إلخ)(٤٠). إلى ذلك في الأغلب ما تتّصل مزيدات الأفعال وأوزان الأسماء في الساميّات بمعانٍ مشتركة ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ.

هذه المعالم الكبرى التي طبعت العربيّة بطابع انتمائها الساميّ لو شئنا لوسّعناها بالنظر إلى انتمائها الساميّ ـ الحاميّ أو الأفرو ـ آسيويّ، إلا أن من

---

(٤٠) انظر، مثلًا: Alexander Militarev and Leonid Kogan, *Semitic Etymological Dictionary*, 2 vols. (Münster: Münster-Verlag, 2000-2005).

فالجزء الأوّل من كتابهما مخصَّص بأكمله لأعضاء جسم الإنسان والحيوان، والثاني مخصَّص بأكمله أيضًا لأسماء الحيوان، وفي كل مادّة ذكرٌ للصيغ المختلفة للاسم الواحد حيثما ورد في اللغات الساميّة قديمها وحديثها.

شأن ذلك أن يفضي إلى قدر أكبر من التعميم، لأن الجامع بين اللغات الساميّة والحاميّة يقتصر على عموميّات لا تفي بغرض المقابلة الهادفة إلى تحديد دقيق للخصائص المشتركة بين أفراد المجموعة اللغويّة، تلك الخصائص التي تُساهم مساهمة واضحة في تحديد هويّة اللغة، وهي العربيّة، أي الفصحى في بحثنا هذا. في مطلق الأحوال، إن الخصائص التي اكتسبتها العربيّة من انتسابها إلى الساميّات، أو إلى الساميّات ـ الحاميّات لو أردنا مزيدًا من التعميم، إنما تمثّل جانبًا واحدًا من مجمل خصائصها، فهويّتها لا تكتمل إلا بمجموعة أخرى من الخصائص تتّصف بها دون سواها من أخواتها، إما بانعدام تلك الخصائص في أخواتها بالكليّة، أو باقتصارها فيها على قدر لا يداني ما في العربيّة. والحقّ أن هذا الجانب من الخصائص هو الذي يُكسب العربيّة فرادتها في مجموعتها، ويحدّد ما يمكن أن نُسمّيه «كُنهها»، أو «روحها»، أو «شخصيّتها»، أو «عبقريّتها»، وإن كنّا نفضّل استخدام المصطلح «هُويّة» لهذا المعنى، انطلاقًا من أن لكل لغة «هويّةً»، وإن كانت اللغات تتفاوت في استغلال المعالم التي تُكسبها هويّتها في نتاجها الأدبيّ والفكريّ والحضاريّ، بَلْهَ الكلام العاديّ أو اليوميّ. ولا ريب أن ممّا يميز العربيّة من معظم أخواتها الساميّات استمرارها في قيد الاستعمال بعد أن اندثرت تلك، علمًا أنّ النصوص المنتسبة إلى العربيّة ـ وأقدمُها نصوص العربيّة القديمة ـ تُعَدّ فتيّةً قياسًا إلى بعض الساميّات التي ترجع إلى الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد (مثل النقوش الإبلاويّة في تلّ مرديخ، وهي ترجع إلى القرنين الرابع والعشرين والثالث والعشرين قبل الميلاد). والواقع أن عدم امتلاكنا نصوصًا عربيّة ترجع إلى أبعد من القرن الثالث قبل الميلاد على أبعد تقدير ـ وهو تاريخ لم يكن يتوقّعه الدارسون منذ عقود قليلة ظنًّا منهم، كما مرّ، أن أقدم نصوص العربيّة يرجع إلى القرن الثالث للميلاد ـ ليس بدليل قاطع على عدم وجودها في زمن أسبق، لأنها قد تكون ممّا ضاع أو ما زال دفينًا. إلا أن مسألة قِدَم اللغة أو نصوصِها، ليست لها بالضرورة علاقة بمسألة هويّتها من حيث الحفاظ على الأصل المشترك في اللغة الأمّ؛ فالعربيّة تحديدًا، وإن تكن حديثة نسبيًّا إذا ما قيست بأخواتها، تحتفظ بخصائص كثيرة من خصائص الساميّة الأمّ، في حين يبدو بعضُ أخواتها، ممّا يسبق نصوصُه نصوصَ العربيّة، أكثرَ منها ابتعادًا من ذلك الأصل. ولئن ازداد في

العقود القليلة الماضية اعتقادُ الدارسين أنّ العربيّة، على وجه الإجمال، ليست محافظةً على أصول الساميّة الأمّ بالقدر الذي كان شائعًا من قبل، لا يغيبنّ عن بالنا أن مسألة المحافظة، أو التجديد، لا تستدعي فخرًا، ولا تستتبع مذمّة، وأنّ مهمّة اللغويّ رصد الحقائق اللغويّة وتأويلها من دون إعطائها أبعادًا تُخرجه على تجرّده وموضوعيّته.

ثالثًا: ظواهر تنفرد بها العربية

نخصّص الجزء الأخير من هذا البحث للضرب الثاني من خصائص العربيّة، والمراد به الظواهر التي تنفرد بها، أو تتوسّع بها، ممّا في سائر الساميّات حتى لأضحت سماتٍ مميّزة لها، وهي ظواهر صرفيّة في الأغلب. وأستند في الظواهر الستّ التالية إلى ما كنتُ قد استخلصتُه منها في كتابي **فقه العربيّة المقارن**[٤١]، على أن يكون التركيز في هذا المقام على العناصر اللغويّة التي تعزّز، مجتمعةً، كلًّا من تلك الظواهر، وتبيّن قدرة العربيّة على الابتكار، أو على استغلال المادّة الموروثة لتوسيعها أو تعميمها أو ضبطها.

الظاهرة الأولى ابتكار أدوات وأوزان لا ترجع إلى مرحلة الساميّة، باعتبار ورودها مقتصرًا على العربيّة دون سائر الساميّات، أو مشاركًا لبعضها، لكن لوظائف مختلفة. تندرج تحت هذه الظاهرة النماذج التالية:

أ ـ تختصّ العربيّة ببعض أوزان الأفعال، فلا ترد في سواها، منها «افْعَلَّ» و«افْعالَّ» و«افْعَنْلَلَ» و«افْعَنْلى» و«افْعَلَلَّ»؛ ولعلها ابتكرت بعض هذه الأوزان لتُخَصّصها بدلالات معيّنة، مثل دلالة اللون في «افعلَّ» و«افعالَّ»، أو بضربٍ محدَّد من الاشتقاق، نحو «افعنلى» الذي يُشتقّ من الأسماء عادةً[٤٢].

ب ـ لم تخصّص الساميّات أداة للتنكير، فالسياق هو الفيصل في كثير من الأحيان، أو يَستخدم بعضُها للتنكير المفردَة الدالّة على العدد «واحد» (كما في العبريّة īš'eḥād، أي «رجلٌ واحدٌ»، والمراد «رجلٌ»

(٤١) بعلبكي، فقه العربيّة المقارن، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤٢) من ذلك «اخْبَنْطى» من «حَبَنْطى»، و«اعْلَنْدى» من «عَلَنْدى»، و«اسْرَنْدى» من «سَرَنْدى»؛ انظر: Henri Fleisch, *Traité de Philologie arabe*, 2nd ed., 2 vols. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1990), vol. 2, p. 332.

بالتنكير)[٤٣]. أمّا العربيّة فاستخدمت التنوين بإزاء أداة التعريف للتفرقة الحاسمة بين النكرات والمعارف. والتنوين من المخزون الساميّ المشترك، ويرد (مع نظيرٍ له هو التمييم) في العربيّة الجنوبيّة[٤٤]. إلى هذا فإن بعض أخوات العربيّة استخدم أدوات تعريف فقدت قوّتها على التعريف في زمن لاحق، كالآراميّة مثلًا، إذ صارت اللاحقة â- فيها ـ وهي في الأصل للتعريف ـ تلحق بأواخر الأسماء من دون أن تفيد تعريفًا. مجمل القول إن العربيّة خصّت أداة، هي التنوين، بأن جعلتها عَلَمًا على التنكير، كما يقول النحويّون، وألحقتها بالمفرد وجمع المؤنّث السالم وجموع التكسير[٤٥]، وجعلتها تعاقب لام التعريف والإضافة، فلا يكونان معها.

ج ـ تنفرد العربيّة بصيغة صرفيّة للتفضيل بنوعيه، أي درجة التفضيل (Comparative Degree) والدرجة الفُضلى (Superlative Degree). وصيغة «أَفْعَلُ» التي تعبّر عن تينك الدرجتين ساميّةٌ مشتركة، إلا أن العربيّة أسندت إليها دلالة التفضيل، واستخدمتها في ذلك استخدامًا قياسيًّا لأداء وظيفة سياقيّة محدَّدة، خلافًا لأخواتها التي يخلو أيٌّ منها من صيغة مشابهة في الوظيفة[٤٦].

د ـ طوّرت العربيّة صيغة «أَفْعَل» للدلالة على التعجّب، وكذلك صيغة «أَفْعِلْ»، وجعلت ذلك قياسًا مطّردًا في «ما أَفْعَلَه» و«أَفْعِل به». علاوةً على ذلك، تعبِّر صيغٌ محدَّدة أخرى عن مفهوم التعجّب، نحو «فِعْلَ» (بِئسَ) و«فُعْلَ» (حُسْنَ)[٤٧]. أما أخوات العربيّة فليس في أيّ منها صيغة، أو وِزان للدلالة على التعجّب.

---

(٤٣) انظر ظاهرة استخدام العدد «واحد» للتعبير عن النكرة في بعض الساميّات في: Lipiński, pp. 280-281.

(٤٤) يَحْسن التنبيه على أنّ العربيّة الجنوبيّة تستخدم التمييم للتنكير (نحو lmm «صَنَمٌ»)، والتنوين للتعريف (نحو lmn «الصنم»)، فتخالف العربيّةَ الشماليّة في ذلك.

(٤٥) أمّا في التثنية وجمع الذكور فدليل تنكيرها عدم استخدام لام التعريف.

(٤٦) تعبّر اللغات الساميّة الأخرى عن التفضيل بوسائل مختلفة، إلا أنها لا تخصّص لذلك صيغة محدَّدة، من ذلك إتباع الصفة بـ «من» نحو qātōn min في العبريّة (أي: «صغيرٌ من»، والمراد «أصغر من»).

(٤٧) لعل «بِئْسَ» bi'sa أصلُها بَئِسَ ba'isa، فنُقلت كسرتها إلى ما بعد الباء، فحلّت محلّ الفتحة. أما «حُسْنَ» ḥusna فالظاهر أيضًا أنه منقول من «حَسُنَ» ḥasuna على غرار ذلك؛ وهذا موافق لما يقوله ابن جنّي في شرحه عبارة «حُسْنَ ذا». انظر: أبو الفتح عثمان بن جنّي، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النّجار، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ٣، ص ٤٠.

الظاهرة الثانية تخصيص صِيَغ من الساميّة الأمّ، أي ممّا يقع في العربيّة وغيرها وتصحّ نِسبته إلى مرحلة نشأة الساميّات، بدلالة جديدة ليست من أصل الاستعمال. لعل في «ج» و«د» أعلاه ما يصحّ أن يكون ـ علاوةً على ارتباطه بوظائف سياقيّة محدَّدة ليست لها نظائر في سائر الساميّات ـ مثالًا على هذه الظاهرة لأن الصيغ المستخدمة فيهما (نحو: «أَفْعَلُ» و«أفْعَلَ» و«أَفْعِلْ») من الساميّ المشترك. من أبرز الأمثلة على هذه الظاهرة مصادر الأفعال المُستقاة من أوزان ساميّة مشتركة، أو أوزان ابتكرتها العربيّة: المصدر الميميّ، مثلًا، ساميّ مشترك، إلا أنه يتميّز بقياسيّة استخدامه في العربيّة، فهو على وِزان «مَفْعَل» أو «مَفْعِل» من الثلاثيّ، وعلى مثال اسم المفعول ممّا فوق الثلاثي. إلى ذلك، خصّت العربيّةُ مصدرَ المرّة بوِزان «فَعْلة»، ومصدرَ الهيئة بوِزان «فِعْلة». وممّا ابتكرته العربيّة من المصادر المصدر الصناعيّ، ومَنْشَأُه إكسابُ ياء النَّسَب المشدَّدة الدلالةَ على المصدر. أما أوزان المصادر الأصليّة للفعل المجرّد فتقارب في العربيّة الأربعين، في حين لا تتعدى واحدًا في الآراميّة، مثلًا، هو miqṭal، واثنين في الحبشية مثالهما nagīr وnagīrōt، الأمر الذي يُظهر اتّساع العربيّة في استخدام الصِّيَغ الصرفيّة مقابلةً بأخواتها.

الظاهرة الثالثة تعميم العربيّة بعضَ الظواهر الصرفيّة على سبيل المقايَسة، الأمر الذي يجعلها ظواهر مطَّردة في أبواب كثيرة من الاستعمال. ممّا يمثِّل هذه الظاهرة:

أ ـ تعميم استخدام المجهول على مزيدات الأفعال: المجهول من المشترك الساميّ على الأرجح، إلا أن وجوده في أخوات العربيّة غيرُ مطَّرد أو مقصورٌ على مزيدات بعينها[٤٨]. أما العربيّة فقد طَرَدَتْه بالمقايسة، فأجازته في كلّ فعل يحتمله، أي ما لم يمنعه مانعٌ دلاليّ، في نحو ما يدلّ على اللون («أحمرّ» و«احمارّ»... إلخ)، أو في بعض الأفعال اللازمة والناقصة («حَسُنَ» و«كان»... إلخ)؛

(٤٨) قد تكون العبريّة أكثر الساميّات استخدامًا للمجهول بعد العربيّة، ومع ذلك فهو لا يرد فيها إلا من المزيدين pi'ēl (فَعَّلَ) وhiph'īl (أَفْعَلَ)، وفي أمثلة أخرى تُعَدّ من النوادر.

ب ـ تعميم التثنية: هو أيضًا من المشترك بين الساميّات، إلا أن العربيّة قيّسته، في حين أنه يقتصر في الآراميّة، مثلًا، على كلمتين ليس غير[٤٩]، وفي العبريّة على أعضاء الجسم المثنّاة، أو الكلمات المثنّاة بطبيعتها (مثل الميزان ذي الكفّتين). ولم تكتفِ العربيّة بتثنية الأسماء، بل عمّمت ذلك إلى الصفات والضمائر وأسماء الإشارة، فضلًا عن انفرادها بتثنية الأفعال؛

ج ـ تعميم التصغير ـ مقصور في الساميّات على أمثلة مفردة ـ وتخصيصه بصيغ قياسيّة ثلاث، هي «فُعَيْل» و«فُعَيْعِل» و«فُعَيْعيل»، بل واستخدامه في «الأسماء المبهمة»، مثل أسماء الإشارة والموصول والظرف والتعجّب والعدد (نحو: «ذَيّاك» و«اللَّتيّا» و«قُبَيْل» و«ما أُحَيْسِنَ»، و«خُميسة»)[٥٠]؛

د ـ تعميم التأنيث ليشمل عددًا من الأدوات ـ وهو ما يسمّيه النحاة تأنيثًا لفظيًّا ـ نحو: «ثَمّ/ ثَمّةَ»، و«ثُمّ/ ثُمّتَ»؛ و«رُبّ/ رُبّة» و«أيُّها/ أيّتُها».

الظاهرة الرابعة هي الاتّساع في مكوّنات بعض المقولات؛ من أشهر الأمثلة على ذلك تعدّد مصادر الفعل الواحد، كأن يكون للفعل الثلاثيّ «لَقِيَ» ثلاثة عشر مصدرًا، على ما نقل صاحب اللسان عن ابن برّي[٥١]، وقريب من هذا مصادر «مكث» و«رغا» وغيرها؛ ولا شكّ في أن من أسباب هذا التعدّد اختلاف اللهجات، على ما نرى أيضًا في تعدّد جموع التكسير للمفردة الواحدة. ومن أمثلة الاتّساع ما يتّصل باستخدام نوعين صرفيّين اثنين للمقولة الواحدة، نحو استخدام «الذي» ومشتقّاته («التي» و«اللذان»... إلخ) و«ذو» ومشتقّاته («ذات» و«ذوا»... إلخ) في الأسماء

---

(٤٩) هما tarēn ومؤنّثه tartēn أي اثنان/ اثنتان، وmatēn، أي مائتان.

(٥٠) ممّا يدل على قياسيّة التصغير ما نُقل من تصغير الأفعال، كتصغير «سَلْ»، و«قُمْ»، و«مُرْ»، و«بِعْ» على «سُوَيْل»، و«قُوَيْم»، و«مُرَيْر»، و«بُيَيْع». انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ [١٩٠٩م])، ج ٢، ص ١٨٧. ويذكر ابن يعيش أن القياس يأبى تصغير الفعل. انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **شرح المفصّل لموفق الدين بن علي بن يعيش**، ١٠ ج (القاهرة: المطبعة المنيريّة، [د. ت.])، ج ٥، ص ١٣٥، إلا أننا نرى أن تصغيره ـ وإن لم يكن شائع الاستعمال ـ دليل على قياسيّة الظاهرة ولو من منطلقٍ نظريّ.

(٥١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (القاهرة: بولاق، ١٣٠٠ ـ ١٣٠٧هـ [١٨٨٢ ـ ١٨٨٩م])، (لقا).

الموصولة. ولعل في ظاهرة تفريع الأدوات دليلًا آخر على الاتّساع، حيث للعربيّة قدرة فائقة على استحداث أدوات جديدة، لا نظير لها في أخواتها، من أُخَرَ تُعَدّ أصلًا لها؛ من ذلك استحداث «أنَّ» من «إنّ»، فللثانية نظائر ساميّة، إلا أن الأولى ابتكارٌ عربيّ خالص. من أمثلة تفريع الأدوات أيضًا ما يُستدلّ عليه بالثُّنائيّات، أو المجموعات التالية: س/ سوف؛ مذ/ منذ؛ علّ/ لعلّ؛ لكنْ/ لكنّ؛ لدى/ لَدُن؛ أمّا/ إمّا؛ أو/ أم؛ لم/ لمّا؛ قطّ/ فقط؛ بين/ بينا/ بينما؛ إذ/ إذا/ إذًا؛ ألا/ ألّا/ هلا/ هلّا.

أمّا **الظاهرة الخامسة** فدلاليّة، ومَرَدُّها إلى الطاقة الدلاليّة لكثير من الصِّيغ والأدوات، إذ قد تكون المفردة، أو الأداة، دالّة على معنى مركزيّ أو أساسيّ، زائدًا عليه معنى فرعيّ تخصيصيّ. من ذلك، مثلًا، جموع القلّة، وجموع الكثرة، فالمقابلة بين «أَكْلُب» و«كِلاب»، تُظهر أن دلالة الجمع في كلٍّ تقترن بدلالة أخرى هي القلّة في الأوّل، والكثرة في الثاني. ومنه أيضًا في أفعال المقاربة الدلالةُ على اقتراب وقوع الحدث من دون وقوعه، وفي أفعال الإنشاء الدلالةُ لا على وقوعه فحسب، بل على ابتداء ذلك، وكلاهما ممّا تنفرد به العربيّة في المجموعة الساميّة. أما في الأدوات فيقع مثل هذا في حروف العطف التي تحمل معنى العطف، ومعنى آخر مقترن به كالترتيب (في الفاء)، والتراخي (في ثُمّ)، وكذلك أدوات النداء في اختصاصها بالقريب أو البعيد أو النّدبة.

أما **الظاهرة السادسة** فنحويّة، وتتمثّل ببناء العربية أنظمةً نحويّة متطوّرة من المادّة نفسها التي تشاركها فيها أخواتها من دون أن تشاركها في اكتمال أنظمتها هي. يظهر ذلك جليًّا في حركات الإعراب، فهي في الأصل ساميّة مشتركة بدليل وجودها في الأكديّة والأوغاريتيّة مثلًا، إلا أن النظام الذي طوّرته العربيّة لهذه الحركات يتّسم بالاطّراد والتعميم، ويشمل، مثلًا، أحكامًا فصّلها النحويّون في أبواب، مثل المستثنى والمنادى وأسماء العلم، ممّا لا نقع عليه في سائر الساميّات. والظاهرة نفسها قائمة في التراكيب التي تستخدمها العربيّة للتعبير الدقيق عن زمن الحدث ـ لا مجرّد انقضائه أو عدم انقضائه ـ وذلك باستخدام صيغتي الماضي والمضارع فحسب، نحو «كان فعل»، و«كان قد فعل»، و«كان يكون فعل»، و«كان سوف يكون»،

و«لمّا يفعل» (مقابلةً بـ: «لم يفعلْ»)، علاوةً على أدوات نحو «إذ» و«إذا» الفجائيّتين، و«ما» المصدريّة، وتصغير الظرف... إلخ، ممّا لا يقع في أخواتها، ويدلّ على مدى نموّ العربيّة وتطوّرها قياسًا عليهنّ.

حاولنا في ما سبق أن نعرض للخصائص الأساسيّة للعربيّة، تلك الخصائص التي لا تعود إلى ميراثها الساميّ فحسب، بل تُرَدّ أيضًا إلى طبيعتها المنفردة في تطوير ذلك الميراث. ولا ريب أن لكلٍّ من أخوات العربيّة خصائص تميّزها هي أيضًا، إلا أنها في الأعمّ الأغلب لا تداني العربيّة في التنوّع والاتّساع والتقييس والابتكار، وبخاصّة في الظواهر الستّ التي أوردناها. وبعيدًا من الانحياز إلى العربيّة - وإن كنّا نُقِرّ بصعوبة هذا المَطْلَب - نرى أن اللّبِنة الأولى للنظر في العلاقة بين اللغة والهويّة إنما هي التحديد الدقيق للمراد بالعربيّة، منعًا لأوهام تتعلّق بماهيّة المصطلح، وتثبيتًا لموقع العربيّة التصنيفيّ في مجموعتها وموقعها التاريخيّ في التطوّر اللغويّ للأصول التي انبثقت منها.

مراجع إضافية

Bergsträsser, Gotthelf. *Introduction to the Semitic languages*. Translated by Peter T. Daniels. Eisenbrauns: Winona Lake, Ind., 1923.

Brockelmann, Carl. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Hildesheim: Georg Olms, 1926.

Gray, Louis Herbert. *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*. Amsterdam: Philo Press, 1934.

Healey, John F. and G. Rex Smith. «Jaussen-Savignac 17: The Earliest Dated Arabic Document (A. D. 267).» *Atlal: The Journal of Saudi Arabian Archaeology*: no. 12, 1989. p. 46.

Wright, William. *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Amsterdam: Philo Press, 1890.

الفصل الثاني

انشقاق الهوية
جدل الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى
من منظور تاريخي

محمد جبرون

مقدمة

تُعَد الهوية وقضاياها من الإشكاليات الحديثة في التداول الفكري الإنساني، إذ لا تخلو ثقافة من الثقافات المكوّنة للنسيج الإنساني على وجه البسيطة من سؤال الهوية ونسله. يتزامن هذا الاهتمام والحرص مع تنامي مظاهر العولمة الثقافية التي ضيقت كثيرًا على الخصوصيات المحلية، ومع تصاعُد نداءات الحفاظ على التنوع الثقافي وصونه عالميًا.

من ناحية أخرى، تطرح الدينامية التنموية التي يشهدها عدد من الأقطار العربية، واستراتيجيات النهضة والتمكن الحضاري التي تنفذها هاته الأقطار، تحديات جدية ومتنوعة أمام التمثل الجماعي والفردي للهوية، بحيث تؤدي إلى اختزالها، أو إعادة تعريفها بما ينسجم ويتلاءم مع التطورات الحديثة، من ثم فالنقاش في شأن الهوية في الوطن العربي في السنوات الأخيرة لا ينفصل عن هذا السياق الدولي والمحلي، إن لم نقل إنه انعكاس مباشر له.

الإشكالية والسياق

الهوية في معناها المجرد هي جملة علامات وخصائص من أجناس مختلفة، تستقل بها الذات عن الآخر، فبغياب هذه العلامات والخصائص تغيب الذات وتذوب في الآخر، وبحضورها تحضر[1]. هذا التعريف النظري للهوية على بساطته وإجرائيته في الآن نفسه، يخفي انشقاقات عميقة بين الباحثين السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين. ومن أبرز وجهات النظر التي تتنازع الصواب بينها في تعريف الهوية: التصور الموضوعاني الذي يعرّف الهوية باعتبارها جوهرًا ثابتًا ومستقرًا يقاوم التطور، وفوق الأفراد والجماعة؛ والتصور الذاتاني الذي ينفي أي طابع موضوعي عن الهوية ويحيلها إلى مجرد شعور بالانتماء، أو التماهي مع جماعة متخيلة؛ والتصور العلائقي الذي يحدد الهوية بكونها «بناء يُبنى في علاقة تُقابِل فيها مجموعةٌ مجموعاتٍ أخرى تكون في تماسّ معها» (فريدريك بارث (Fredrik Barth))[2].

يأخذ كل طرف من هذه التصورات، من منظور تكاملي، بطرف من الحقيقة، فكل واحد منها يوافق مجالًا علميًا أكثر من غيره، ويستجيب لمقاربات منهجية محددة. وإذا كان لا بد من المفاضلة بينها واختيار أحدها أساسًا نبني عليه في هذه الدراسة، فإننا سنختار التصور الموضوعاني مع بعض التعديل، مراعاة للطبيعة التاريخية لهذا العمل؛ فللظفر بحقيقة تأثير لغة التعليم في الهوية في المغرب الأقصى، لا بد من حدود ثابتة في المعادلة، وتقليص حجم المتغير فيها، واخترنا مفهوم الهوية باعتباره أحد الحدود الثابتة، من دون أن نصحب معنا الموقف اللصيق بهذا التصور، الذي يفيد جمود مفهوم الهوية وعدم تطوره.

انطلاقًا من هذه المقدمة النظرية يمكن اشتقاق مفهوم الهوية العربية بصورة تناسب موضوع هذه الدراسة واختياراتها المنهجية، وهو ما يمكن صوغه على النحو التالي: الهوية العربية هي مجموع الخصائص التي تميز

---

(١) عبد العلي الودغيري، **اللغة والدين والهوية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٠)، ص ٦٨.

(٢) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٤٩ ـ ١٥٤.

الجماعة العربية من غيرها من الجماعات الإنسانية، وعلى رأس هذه الخصائص المميزة: اللغة العربية؛ والدين الإسلامي؛ والحضارة العربية ـ الإسلامية. فالوجود العربي في التاريخ والحاضر الإنساني مرتبط بهذه الخصائص واستمراريتها، ولا يُتصوَّر وجوده بعيدًا منها.

تواجه الهوية العربية اليوم في أبعادها الثلاث تحديات صعبة، يرتبط بعضها بضغط العولمة ونفوذ النموذج الغربي، ويرتبط بعضها الآخر بمقتضيات النهضة والتقدم في المجال العربي، ومن جملة هذه التحديات: لغة التعليم والبحث العلمي التي هي في عدد من البلدان العربية لغة أجنبية، إما فرنسية أو إنكليزية. ابتداء نفترض أن للغة المستعملة في عدد من المؤسسات التعليمية العربية ومراكز البحث العلمي... انعكاسًا مباشرًا على تعريف الهوية العربية وآفاقها، وللحد من التأثيرات السلبية لهذا التحدي في استقرار الهوية وتطورها السلس، لا بد من إدراك التفاعل القائم بين الهوية ولغة التعليم من منظورات معرفية مختلفة إدراكًا كليًا أو شموليًا، استنادًا إلى نماذج ملموسة، ومن ثم، فهذه الدراسة في شكلها ومغزاها هي معالجة علمية ـ تاريخية لهذه الفرضية.

سيؤدي إدراك العلاقة القائمة بين اللغة والهوية في المجال العربي إدراكًا علميًا حتمًا إلى انبثاق «سياسة لغوية»[٣] ناجعة تصون مفردات الهوية وتُثريها من جهة، وتساهم في تحرير إرادات التنمية والنهوض من جهة ثانية، والظاهر اليوم من خلال أكثر من تجربة عربية ضعف الاهتمام بالسياسات اللغوية، وعدم استقرارها، ونتيجة ذلك فشل «التخطيط اللغوي»، ولا أدل على ذلك من اجتياح اللغات الأجنبية لمناطق حساسة من

---

(٣) أوّل من استخدم مفهوم السياسة اللغوية في المجال التداولي الإنكليزي كان جوشوا فيشمان (J. Fishman) في كتاب صدر عام ١٩٧٠ يحمل العنوان نفسه، ثم ظهر في بقية اللغات بعد ذلك مثل الإسبانية والألمانية والفرنسية... وعرّفها لويس جان كالفي على النحو التالي: «السياسة اللغوية هي مجمل الخيارات الواعية المتخذة في مجال العلاقات بين اللغة والحياة الاجتماعية، وبالتحديد بين اللغة والحياة والوطن». انظر: لويس جان كالفي: **حرب اللغات والسياسات اللغوية**، ترجمة حسن حمزة؛ مراجعة سلام بزي ـ حمزة، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨)، ص ٢٢١، ٢٢٤، و**السياسات اللغوية**، ترجمة محمد بحياتن (بيروت: منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩)، ص ١٠ ـ ١١.

مجالنا العربي من دون أن تكون لنا القدرة على إخضاعها للمقتضى الثقافي والتنموي العربي.

علاقة اللغة بالهوية علاقة معقّدة وبالغة الحساسية، ويكمن جانب من حساسية هذه العلاقة في شكلها النظري؛ فاللغة ليست معادلًا تامًا لجنس الهوية، ولا تستقل عنها، بل هي جزء منها، وأهم مكوناتها الدينامية، وبالتالي طرح الموضوع على هذا النحو، أي علاقة الجزء المنتمي إلى الجنس بكل الجنس (الهوية)، القصد منه وضعُ علاقة هذا الجزء بكلّه تحت المجهر، ومن ثم تحليل طبيعة هذه العلاقة، واكتشاف تطوراتها، والتأثيرات المتبادلة بين طرفيها.

اللغة، منظورًا إليها من زاوية الهوية، ليست مجرد أداة تواصلية محايدة وسلبية، بل هي كائن إيجابي وفاعل في إعادة إنتاج ذاتِ الهوية، وتطويرها، أو ـ على العكس من ذلك ـ تدهورها وتحللها، إضافة إلى أنها أحد أركانها وأنحائها الكبرى. ولإدراك هذه الحقيقة بصورة أفضل، نسوق مثال تركيا الكمالية: كان مصطفى كمال (أتاتورك) يدرك جيدًا طبيعة العلاقة بين اللغة العربية والهوية العثمانية لتركيا، القائمة على الإسلام. لهذا أسرع في استهداف طرفَي هذه العلاقة من خلال مشروع «الثورة اللغوية» التي استهدفت تعزيز مكانة اللغة التركية وتصفية الوجود اللغوي العربي، وفي النهاية ترسيخ العلمانية. ومن أهم قرارات هذه «الثورة»: وضع أبجدية لاتينية للُّغة التركية (١٩٢٨)؛ إلغاء تعليم العربية (١٩٢٩)؛ إلزام الأتراك قراءة القرآن بالتركية بدلًا من العربية (١٩٣١)؛ إلزام الأتراك التسمي بأسماء تركية (١٩٣٤)[٤]، وهو ما جعل هذه الثورة ـ على حد قول لويس جان كالفي (Louis-Jean Calvet) ـ «ترجمة لغوية لمعركة علمانية تحديثية معادية للعثمانية»[٥].

إذا كان هذا شأن اللغة عمومًا إزاء الهوية، فهل يستمر الوضع نفسه في حال دخول لغة أخرى غريبة عن «ذات الهوية» إلى مجالها السيادي من باب التعليم أو البحث العلمي؟ هل تستطيع الهوية مقاومة التأثيرات السلبية للُّغة

(٤) كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ص ٢٦١ ـ ٢٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

الوافدة؟ كيف يمكن تسوية هذا الاضطراب الهوياتي؟ هل بإقصاء اللغة الوافدة والانغلاق على الذات أم بالاستيعاب العقلاني لها؟

في الحالة العربية تقوم اللغة العربية اليوم بمجموعة من الوظائف الحساسة لمصلحة الهوية (الدين والتراث والتاريخ. . .)[٦]، إذ تساهم في إنتاجها وتُعبّر عن كينونتها، وفي هذا السياق يقول أحد كبار الباحثين المغاربة عن الوظيفة الدينية للُغة: «لا يُتصور، عقلًا، الحفاظ على القرآن دون الحفاظ على لغته، لأن لغته جزء لا يتجزأ منه»[٧]. غير أن استقرار هذه العلاقة التبادلية بين الطرفين سرعان ما يختلّ بسبب دخول اللغة الأجنبية إلى مجالها السيادي، دخولًا غير مدروس. وعلى الرغم من أن اللغة الدخيلة تستمد شرعية دخولها من حاجة حضارية وجيهة، يُسمّيها بعض المتخصصين حاجة الإثراء الحضاري وتوسيع آفاق الفكر[٨]، فإنها عمليًا لا تقف عند حدود هذه الحاجة، بل تسعى شيئًا فشيئًا إلى منافسة اللغة الأصل في وظائفها، بما فيها تلك الشديدة الصلة بالهوية، وهو ما يؤدي إلى زعزعة الأمن الهوياتي، وإضعاف معاني الانتماء.

من ثم، فلغة التعليم والبحث العلمي والنشر الأكاديمي، إذا كانت بغير لسان الهوية، ومدمجة بشكل غير مدروس، تفتن هذه الأخيرة،

---

(٦) يجب الانتباه إلى أن مفهوم الوظيفة في سياق هذا البحث يختلف عن مفهومها لدى عدد من علماء اللغة المعاصرين، فالوظائف التي نبحثها هنا تتعلق أساسًا بطبيعة الأدوار السوسيولوجية للُغة، وهو خلاف مذهب بعض علماء اللغة الذين اعتنوا بدراسة اللغة باعتبارها كيانًا مجردًا، وبخاصة منهم برونيسلاف مالينوفسكي (B. K. Malinowski)، والنمساوي كارل بيولر (Karl Bühler)، وجاكبسون (R. jakobson)، وجيمس بريتون (J. Britton)، وديسموند موريس (Desmond Morris)، والإنكليزي مايكل هاليداي (Michael Hallyday). . . وفي شأن هذه الوظائف انظر: م. أ. ك. هاليداي، «وظائف اللغة،» ترجمة محمود أحمد نحلة، **اللسان العربي**، العدد ٥٤ (٢٠٠٢)، <http://arabization.org.ma/magazinefiles/54/pdf/103.pdf>.

(٧) الودغيري، **اللغة والدين والهوية**، ص ٥٤.

(٨) «تحدث جوشوا فيشمان (J. Fishman) عن أصناف الازدواجية وحصرها في ثلاثة نماذج أساسية هي: النموذج التعويضي الذي يرمي إلى إدماج الطفل في الثقافة السائدة، النموذج الذي يرمي إلى الاحتفاظ باللغة المستضعفة، ونموذج الإثراء وهدفه توسيع آفاق الفكر والعاطفة عند المتعلم». انظر: إدريس السغروشني، «الآثار الناجمة عن ازدواجية اللغة في تكوين الملكة اللغوية العربية في المراحل الأولى من التعليم،» ورقة قُدّمت إلى: ندوة **أكاديمية المملكة المغربية حول «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»** (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٣)، ص ١١١ ـ ١١٢.

وتبعثر قوانينها، وهو ما يقتضي الالتفات نحو الأسئلة التي تطرحها بأقصى سرعة ممكنة، حتى نضعف «حكم الواقع»، ونُقوّي «حكم العقل» في مصيرنا العربي.

إن هذه الدراسة مكرسة ـ إذًا ـ لمقاربة إشكالية الهوية ولغة التعليم من منظور تاريخي تحليلي، ننطلق فيه من التجربة المغربية؛ فهذه الإشكالية ليست حديثة بالمطلق في الوطن العربي، فالحديث والطارئ فيها هو حضورها العام في سائر الأقطار العربية، بعدما كانت في الماضي مقتصرة على بعضها، وعلى رأس الأقطار التي خبرت هذه الإشكالية وتفاعلت معها منذ زمن طويل أقطار المغرب الأقصى. اخترنا المنظور التاريخي لمقاربة هذه الإشكالية تقديرًا لفائدته الحيوية في بناء الجواب الاستراتيجي العربي عن سؤال الهوية ولغة التعليم، ذلك أن مقاربة موضوع «الهوية ولغة التعليم» من منظور نظري أو تطبيقي/ مخبري غير كافٍ، إذ مهما بلغت دقة العمل النظري، وفاعلية الوسائل والتجارب التطبيقية والميدانية، فإن نتائجها تحتاج إلى الخبرة التاريخية. كما أن مساحة النسبية التي يمكن اعتبارها آفة العلوم الإنسانية تضيق وتتقلص مع تعدد المنظورات المنهجية للظاهرة المعرفية، وبالتالي تكون المقاربة التاريخية متممة لأخواتها في معالجة إشكالية «الهوية ولغة التعليم».

انطلاقًا من هذه القناعة المعرفية والمنهجية، اخترنا معالجة إشكالية الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى من منظور تاريخي. ولبلوغ الغاية من هذه المعالجة، عمدنا إلى تفكيك إشكالية البحث، وتقسيمها إلى محورين: يتناول **أحدهما** «الفتح العربي»؛ **والثاني** «الغزو الفرنسي»[(٩)]، وتأثير كل منهما في هوية المغرب الأقصى، وسنحاول في ما يلي توضيح هذين المحورين:

في ما يتعلق بـ **المحور الأول**، كان المغرب الأقصى في السنوات الأولى بعد الفتح الإسلامي أمازيغي اللغة والهوية، على الرغم من اعتناق طائفة واسعة من أبنائه الإسلام. لكن مع تقدم الزمان وتوالي السنين، حصل تحول كبير في بنية الهوية المغربية، وأخذت شيئًا فشيئًا طابعها العربي، بعد

(٩) نقصد من خلال هذا التعريب الجانب اللغوي لا الجانب السياسي.

تعرب أنحاء مهمة من النشاط الحضاري، وبخاصة على المستويات الثقافي والسياسي والإداري. لم يؤدِّ هذا التحول إلى اندثار اللغة الأمازيغية وغيابها من المشهد، بل على العكس من ذلك حافظ على وجودها، وتقاسمت الوظائفَ مع اللغة الجديدة بنوع من التكامل. وكان لانتشار التعليم العربي أو التدريس بالعربية، باعتبارها لغة الدين، أثر حاسم في هذا التطور الذي شهدته الهوية المغربية.

أول قرار اتخذه الأمازيغ عند استقبالهم طلائع الفتح الإسلامي بعد أخذ وردّ هو اعتناق الإسلام واتباع هديه والتسليم لقادته من العرب، ولم يكن من مقتضى هذا القرارِ ومفهومِه تبديلُ اللسان وتركُ اللغة الأم واتخاذُ لغة الفاتحين. فالتطور الذي عرفته الهوية الأمازيغية لحظة الفتح مسّ المكون الديني منها بالأساس، وأبقى على سائر المكونات الأخرى كما هي من دون تغيير، بما فيها مكون اللغة. غير أن اتساع رقعة الإسلام في بلاد الأمازيغ من جهة، واستقرار عدد من الفاتحين العرب فيها من جهة ثانية، وطبيعة العلاقة التي تجمع الإسلام باللغة العربية من جهة ثالثة، فتحت الباب أمام دخول اللسان العربي إلى المغرب الأقصى من دون أن يصبح مكونًا هويتيًا في ذلك التاريخ المتقدم.

أدى بالتالي رسوخ العوامل السالفة مع مرور الزمان (الإسلام، والاستقرار العربي، ومقتضيات التدين) إلى انتساب العربية إلى الهوية المغربية ومشاركتها الأمازيغية النفوذ والتأثير، وهو ما أهّلها مع مرور الوقت للاضطلاع بأدوار حيوية في القرون التالية للفتح، حيث ساهمت بقوة في تعريب الحضارة المغربية في العصر الوسيط، وبالتالي صوغ الهوية العربية للمغرب الإسلامي، بعد أن أمست لغة الثقافة والحضارة، إضافة إلى كونها لغة الدين، ولغة شريحة واسعة من سكان المغرب الأقصى.

من ثم يقتضي تحليل تأثير لغة التعليم (العربية) في الهوية من منظور تاريخي، واستنادًا إلى تجربة المغرب الأقصى تتناول أربع عناصر معرفية بمنهج تاريخي تحليلي:

- الهوية المغربية قبيل الفتح الإسلامي.

- ظهور التعليم العربي في المغرب الأقصى وتطوره المجالي والنوعي.
- مقاومة الأمازيغية لنفوذ العربية ومحاولات تمزيغ الإسلام.
- تأثير اللغة العربية في هوية المغرب الأقصى.

تجدر الإشارة في ختام هذه الفقرة إلى أن الدراسات التاريخية حول الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى في العصر الوسيط تكاد تكون معدومة، إذ لم نعثر في أثناء تقليب فهارس البحث المغربي والعربي على أي دراسة في هذا الباب، وأقصى ما وجدناه هو دراسات وأبحاث تتناول قضايا الإشكالية العامة وجزئياتها، أتينا على ذكرها، وأفدنا منها في ثنايا هذه الدراسة، ولا داعي لإطالة الحديث عنها هنا.

أما في ما يخص المحور الثاني، فإشكالية الهوية ولغة التعليم في التاريخ المعاصر للمغرب الأقصى تتخذ بعدًا مختلفًا عن البعد السالف الذكر، إذ عرفت هذه الفترة دخول اللغة الفرنسية إلى المجال التداولي المغربي، مدعومة من المستعمر الفرنسي، وأُريدَ لها أن تكون لغة إدارة الاحتلال، وإحدى وسائل السيطرة والنفوذ الاستعماري. لتحقيق هذه الأهداف، بلورت سلطات الاحتلال الفرنسي - منذ سنواتها الأولى - سياسة لغوية محكمة توخت سلب العربية بعضَ وظائفها التاريخية وتقويتها اللغة الدخيلة. وعلى الرغم من قصر المدة التي أمضاها الاحتلال الفرنسي في التراب المغربي، والتي لا تتجاوز ٤٤ سنة، فإن آثار اللغة الفرنسية في الهوية المغربية كانت واضحة، سواء في أبعادها الدينية أو الثقافية أو الحضارية.

لم تنتهِ محنة الهوية المغربية مع الفرنسية باستقلال المغرب وانسحاب الفرنسيين، بل تفاقمت أكثر بعد فشل الحكومات المتعاقبة بعد الاستقلال في إعادة العربية إلى مكانتها السابقة، وتعثر مشاريع التعريب في الإدارة والتعليم والاقتصاد. . . ومن أولى علامات تدهور الهوية في المغرب الأقصى الذي تسببت به الفرنسية، تراجع مكانة العربية في الحياة العامة، واختلال مفهوم الدين، وتلاشي مفهوم الانتماء الثقافي والحضاري لدى الفئة الفرانكفونية.

هكذا، يقتضي تحليل تأثير اللغة الفرنسية في الهوية العربية للمغرب الوقوف عند العناصر التالية:

- استخدام اللغة الفرنسية في التعليم: البدايات والتطور.
- النخبة المفرنسة بالمغرب الأقصى بُعَيْد الاستقلال.
- «التوسع الوظيفي» للفرنسية في مغرب الاستقلال.
- تأثير اللغة الفرنسية في الهوية المغربية.

تجدر الإشارة - كذلك - في هذا السياق إلى أن الدراسات والأبحاث التاريخية في شأن تأثير اللغة الفرنسية في الهوية المغربية قليلة جدًا، مقارنة بالأبحاث التي تتناول السياسة اللغوية أو التعليمية لسلطات الحماية ودولة الاستقلال بشكل جزئي ومن منظورات معرفية غير تاريخية، وسنعود في ثنايا البحث إلى أكثر من مرجع في هذا الباب.

المنهج

إن موضوع «لغة التعليم والهوية»، منظورًا إليه من زاوية التاريخ، موضوع شاق وثقيل على المؤرخين في السياق الثقافي العربي، نظرًا إلى طبيعته المجردة؛ فالإخباريون الأوائل والمدوِّنون وأصحاب السير... لم يتسع أفقهم الفكري في القرون الأولى من تاريخنا العربي لذكر أخبار «مجردة» بشكل واسع. وعلى الرغم من هذه الصعوبة، حاولنا صيد الأخبار، وكل نادرة وشاردة، من أجل بناء نص تاريخي مقنع، يسلط الضوء على التطورات التاريخية للغة التعليم في علاقتها بالهوية في المغرب الأقصى في لحظتين تاريخيتين دالتين. وللإشارة، معظم هذه الأخبار أخبار تاريخية مادية، أو قرارات ثقافية ملموسة، وسنعود إلى الحديث عنها في الصفحات التالية.

بغضّ النظر عن الصعوبة السالفة، توسلنا - لإنتاج خطاب تاريخي متماسك في شأن موضوعنا - منهجًا تاريخيًا واضحًا، له نفوذ واسع في صفوف المؤرخين المعاصرين من العرب وغيرهم، وهو المنهج الوضعي (Positivisme) الذي يمتاز بخاصيتين:

الأولى أنه لا يعترف بأي معرفة تاريخية لا تستند إلى الوثائق، فكل استنتاج أو خبر لا تدعمه الوثائق الصحيحة، هو استنتاج ضعيف، وخبر واهٍ[(١٠)]؛

الثانية أنه يعتمد بشكل كبير على نقد الوثيقة، فلا تاريخ من دون وثيقة، ولا تاريخ - أيضًا - من دون نقد، ومن أبرز أنواع النقد الوضعاني: نقد المصادر، نقد التفسير، نقد صدقية الوثيقة وأمانتها[(١١)].

من أشهر منظري هذا المنهج الذي استفدنا من إشاراته في هذه الدراسة هو الفرنسي شارل سنيوبوس (Charles Seignobos) الذي عاش بين عامَي ١٨٥٤ و١٩٤٢، مؤلف كتاب *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* **(المنهج التاريخي التطبيقي في العلوم الاجتماعية)** الذي أفصح فيه بالتفصيل عن مقومات المنهج الوضعي في الدراسة التاريخية.

سنقارب موضوع «جدل الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى من منظور تاريخي» وضعيًا، من خلال وحدتين زمنيتين: **الأولى** وسيطية، **والثانية** تمتد من أواخر القرن التاسع عشر إلى نهاية عقد السبعينيات من القرن الماضي. وسنعاني في أثناء ذلك - بسبب المنهج - نقصَ المادة المصدرية (الوثائق) في بعض الأحيان، وهو ما سيجعل الخطاب متموجًا يتأرجح بين الغنى والفقر.

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى خصوصية توظيف هذا المنهج في معالجة إشكالية هذا البحث، فالخطاب التاريخي الذي نروم إنتاجه في شأن لغة التعليم والهوية في المغرب الأقصى ليس خطابًا جامدًا كلاسيكيًا يقف عند المعنى الظاهر للنص التاريخي، بل خطاب تحليلي يصل المفردات والأحداث التاريخية بعضها ببعض، ويضفي على النصوص التاريخية معاني في الأغلب أبعد من تلك الظاهرة التي يتناولها معظم الناس، ونضرب لذلك مثل نصوص المتنبئين في المغرب في العصر الإسلامي، وتحديدًا «قرآن» حاميم الغماري، و«قرآن» صالح البرغواطي اللذين رأى فيهما جمهور

---

(١٠) Charles Seignobos, *La Méthode historique appliquée aux science sociales* (Paris: Editeur Félix Alcan et Guillaumin Réunjes, 1909), p. 17-28.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٧٧.

المؤرخين ضلالات محلية، وهي كذلك، وهذا هو معناها القريب. غير أننا، من منطلق إشكالية البحث وسياق التحليل، رأينا فيها دليلاً على مسعى محلي لـ «تمزيغ» الإسلام... وبالتالي اضطرتنا إشكالية البحث في كثير من المناسبات إلى أن نخلع معاني جديدة على نصوص وأحداث مألوفة، لتحقيق بعض التطورات النوعية في مسار البحث.

المصادر

في أثناء بحثنا الجدل والتفاعل القائم بين لغة التعليم والهوية في مغرب الفتح، أي **الوحدة الأولى من البحث**، رجعنا إلى طائفة واسعة من المصادر، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

- قسم مشرقي، ومن أشهر عناوينه: **فتوح البلدان** للواقدي (ت. ٢٠٧هـ)، **فتوح مصر والمغرب** لابن عبد الحكم (ت. ٢٥٧هـ)، و**فتوح البلدان** للبلاذري (ت. ٢٧٩هـ)، و**مروج الذهب** للمسعودي (ت. ٣٤٥هـ)، وعدد من النصوص الجغرافية القديمة مثل **كتاب البلدان** لليعقوبي (ت. ٢٨٤هـ)، و**صورة الأرض** لابن حوقل (ت. قريبًا من ٤٠٠هـ)، و**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** للبشاري (ت. حوالى ٣٩٠هـ)....

- قسم إفريقي، نسبة إلى إفريقية (تونس الحالية)، ومن أبرز عناوينه: **كتاب طبقات علماء إفريقية** لأبي العرب محمد بن تميم (٣٣٣هـ)، و**رياض النفوس** لأبي بكر عبد الله المالكي المتوفى بعد ٤٦٠هـ، **معالم الإيمان** لأبي زيد الدباغ (ت. ٦٠٥هـ)، **تاريخ إفريقية** للرقيق القيرواني (كان حيًا في عام ٤٢٥هـ)...

- قسم مغربي، ألفه كتّاب من المغرب الأقصى، ومن أبرز عناوينه: **العبر** لابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ)، و**البيان المغرب** لابن عذاري المتوفى قريبًا من منتصف القرن الثامن الهجري، و**الأنيس المطرب بروض القرطاس** لابن أبي زرع المتوفى في بداية المئة الثامنة، وكتاب **الحلل الموشية** لمجهول، و**التشوف إلى رجال التصوف** لابن الزيات التادلي (ت. ٦)، و**مفاخر البربر** لمجهول، و**المدارك** للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)...

إن هذه الأقسام الثلاثة من المصادر متفاوتة الأهمية بالنسبة إلى

موضوعنا، ووجب التعامل معها بحذر نظرًا إلى عدد من النواقص التي تشوبها. بالنسبة إلى النوع **الأول**، وعلى الرغم من معاصرته الأحداث التي نتناولها في بحثنا، فإن معظم الكتّاب كانوا بعيدين من موقع الأحداث، ونقلوا عن رواة لم يكونوا حريصين على الحقيقة التاريخية بما يكفي، إضافة إلى خاصية الاختصار التي طبعت معالجتهم أحداث المغرب، أما بالنسبة إلى النوع **الثاني** من هذه المصادر، فأصحابها قصر نظرهم على إفريقية واعتنوا برجالها وأحداثها، ولم يتعرضوا إلا نادرًا لأحوال المغرب الأقصى. وعلى الرغم من ذلك، فهي تحوي معطيات نوعية بالنسبة إلى موضوعنا. أما النوع **الثالث** من هذه المصادر الذي ألفه مغاربة، على أهميته وتناوله تفاصيل الوضع التاريخي المغربي، فإن جل مؤلفيه عاشوا بعد المئة السادسة، وهو ما جعل حديثهم عن الأخبار الأولى للمغرب الأقصى موضع تساؤل.

إن إدراكنا المسبق لمحدودية الثروة المصدرية التي بين أيدينا، جعلنا من الناحية المنهجية، نرقص بين ثلاثة عوالم نحاول الإفادة من إيجابيات كل منها، في مسعى إلى بناء صورة تاريخية مكتملة القوام.

أما في ما يتعلق بـ **وحدة البحث الثانية** التي تمتد من أواخر القرن التاسع عشر إلى عقد السبعينيات من القرن الماضي، فرجعنا فيها إلى طائفة متنوعة من المصادر، من أبرزها:

- **الجريدة الرسمية** للمملكة المغربية التي صدرت أعدادها الأولى في عام ١٩١٣؛

- نصوص وقرارات بعض أركان السياسة الاستعمارية، وأهمها النصوص التي ترجمها عبد العلي الودغيري في كتابه **الفرانكفونية والسياسة اللغوية**، ومن أهم ما تحويه دورية **ليوتي**؛

- مجلات ودوريات صدرت في فترة البحث، مثل مجلة **أقلام**، ومجلة **أنفاس** بطبعتيها العربية والفرنسية، ومجلة **رسالة الأديب**؛

- تقارير ومحاضر اجتماعات مثل تقرير خمسينية الاستقلال، ومحضر اجتماعات إيكس ليبان؛

ـ مذكرات أقطاب الحركة الوطنية مثل مذكرات محمد حسن الوزاني، ومذكرات أبي بكر القادري، وكتاب **النقد الذاتي** لعلال الفاسي؛

ـ شهادات مباشرة استقيناها من أفواه عدد من المسؤولين كان لهم دور في سنوات الاستقلال الأولى، ومن أهم هذه الأسماء محمد بلبشير الحسني؛

إن هذه المجموعة المصدرية كافية لصوغ خطاب تاريخي متوازن ومقنع عن موضوع الدراسة، غير أن المشكل الذي يحايثها، الذي يجب الحذر من تداعياته على الموضوعية وبنية الخطاب، هو زيادة المادة المصدرية عن الحد، الأمر الذي يمكن أن يضلل البحث ويُشعّبه إلى مسالك متعددة إذا لم ينتبه الباحث، ولتجاوز هذه الآفة لا بد من ممارسة قدر غير قليل من الانتقائية في التعامل مع المعطيات، وقمنا ببعض من ذلك، من دون التنازل عن مطلب الموضوعية.

أولًا: المغرب الأقصى من الهوية اللاتينية ـ الأمازيغية إلى الهوية الإسلامية ـ العربية خلال العصر الوسيط

شكّل حدث الفتح الإسلامي للمغرب الأقصى في نهاية القرن الأول الهجري منعرجًا تاريخيًا كبيرًا، يُعتبر ـ من دون مبالغة ـ ولادةً جديدة لهذا الكيان، غيّرت أسماءه ومسمياته؛ فانطلاقًا من هذا الحدث، أخذ المغرب الأقصى في اكتساب مفردات هوية جديدة، والتخلي تدريجيًا عن الهوية البائدة. استغرق هذا التحول الهوياتي ـ حتى استوى على سوقه واكتملت صورته ـ قرابة ثلاثة قرون (من ق. ١ هـ. حتى ق. ٤ هـ). في هذا السياق التاريخي المميز لم تكن اللغة العربية سلبية أو محايدة، حيث ساهمت من خلال الوظائف التي اضطلعت بها على المستوى الديني والثقافي بفاعلية في صبغ هذا التحول، وإكساب المغرب هويته العربية ـ الإسلامية. كيف حصل ذلك؟ وما قصته؟

نحاول في هذا الفصل تحليل عملية الانتقال التاريخي من الهوية اللاتينية ـ الأمازيغية نحو الهوية العربية ـ الإسلامية التي دشنها الفتح الإسلامي في المغرب الأقصى، وفي صلب ذلك الكشف عن دور لغة التعليم العربية في هذا التحول.

١ ـ هوية المغرب الأقصى قبيل الفتح الإسلامي

إن مناقشة مسألة الهوية في المغرب الأقصى في هذا التاريخ المتقدم مسألة بالغة التعقيد، ومحفوفة بالمخاطر المنهجية والمعرفية، وذلك لقلة المصادر التاريخية التي تتناول هذه الحقبة من جهة، وإهمال هذا القليل خبر الهوية وما يتصل بها من جهة ثانية. وعلى الرغم من هذه الصعوبات، سنحاول خوض هذه التجربة المعرفية وتدبير «الندرة التاريخية» في أفق بناء وجهة نظر علمية تاريخية منسقة ومتوازنة حول الهوية المغربية في حقبة الفتح الإسلامي.

توجد أخبار المغرب الأقصى في بداية العصر الوسيط متفرقة بين مظان عدة: بعضها **مشرقي** ألّفه بعض المؤرخين العرب مواكبة منهم للفتح والدولة الإسلامية في شمال أفريقيا، وأبرز مظهر لهذا النوع **فتوح البلدان**، وبعض النصوص الجغرافية الأخرى؛ وبعضها الآخر **مغربي** ألّفه مؤرخون مغاربة، لكنه متأخر عن الأول بعض الشيء.

من أهم مصادر الصنف **الأول**: كتاب **فتوح البلدان** للواقدي (ت. ٢٠٧هـ)، و**فتوح البلدان** للبلاذري (ت. ٢٧٩هـ)، و**مروج الذهب** للمسعودي (ت. ٣٤٥هـ)، وعدد من النصوص الجغرافية القديمة مثل **كتاب البلدان** لليعقوبي (ت. ٢٨٤هـ)، و**صورة الأرض** لابن حوقل (ت. قريبًا من عام ٤٠٠هـ)، و**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** للبشاري (ت. حوالى عام ٣٩٠هـ)، و**المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب** للبكري (ت. في عام ٤٨٧هـ)...

من أهم مصادر الصنف **الثاني**: كتاب **العبر** لابن خلدون (ت. في عام ٨٠٨هـ)، و**البيان المغرب** لابن عذاري (ت. قريبًا من منتصف القرن الثامن هـ)، و**الأنيس المطرب بروض القرطاس** لابن أبي زرع (ت. بداية المئة الثامنة)، وكتاب **الحلل الموشية** لمجهول... وانطلاقًا من هذه المظان، سواء المشرقية أم المغربية، سنحاول اكتشاف عناصر الهوية المغربية لحظة الفتح الإسلامي.

لم يكن المغرب الأقصى لحظة قدوم طلائع الفاتحين صفر اليدين من الناحية الحضارية والثقافية، فموقعه المتميز الذي جعل منه ملتقى التيارات الحضارية الكبرى المشرقية والغربية من جهة، وتاريخه العريق من جهة ثانية، مكّناه من اكتساب هوية متفردة الخصائص. وتتجلى فرادة هذه الهوية

وخاصيتها في مستويين اثنين: الديانة واللغة، أما على مستوى الثقافة والحضارة فلم يتمكن المغاربة من التميز من غيرهم من الشعوب المتوسطية بإنجازات نوعية، وخصائص مستقلة قادرة على صوغ مفهوم خاص للهوية الحضارية في المغرب الأقصى قبل الإسلام، ولعل المانع من ذلك هو النزول الكثيف للحضارات المتوسطية في بلاد البربر مثل الفينيقية والبونيقية واليونانية والرومانية والوندالية والبيزنطية. وسنحاول في ما يلي تقديم فكرة موجزة عن عنصرَي الدين واللغة في المغرب الأقصى قبيل الفتح، بصورة تساعدنا في فك مستغلقات هذه الدراسة.

أ ـ الديانة

كان المغرب الأقصى في بداية القرن السابع الميلادي ومنتصف القرن الأول الهجري يعج بالديانات والملل، بعضها سماوي المصدر، وبعضها الآخر وضعي بشري. ومن أشهر هذه الديانات التي لقيها الفاتحون في طريقهم وذكرها مؤرخو الفتوح:

ـ **النصرانية**: استقرت في شمال أفريقيا منذ بداية القرن الميلادي الثاني. انطلقت من المدن الساحلية، ومنها توغلت في المدن الصغيرة الداخلية، واستطاعت طائفة مهمة من أمازيغ شمال أفريقيا اعتناق الديانة الوافدة وتأسيس كنيستها المستقلة التي توافقت حينًا مع الدولة الرومانية، وتصارعت معها حينًا آخر[١٢]. وعند وصول طلائع الفاتحين إلى بلاد المغرب في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، وجدوا في طريقهم أممًا من النصارى البربر والروم، إذ ذكر ابن عذاري في خبر عقبة بن نافع أن النصارى كانت تهرب من طريقه يمينًا وشمالاً وهو يستفتح البلدان ويغزو في سبيل الله[١٣].

استقرت المسيحية في المغرب الأقصى في الحواضر والأمصار الشمالية

---

(١٢) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٥٩ ـ ٦١، ومحمد شفيق، «لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنًا من تاريخ الأمازيغيين،» **تيفاوت**، العدد ١٠ (١٩٩٧)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٣) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٢٤.

مثل طنجة وسبتة ووليلي... ونعلم من خلال أخبار الفتح المتواترة أن الأمصار الشمالية، وخصوصًا مدينتَي سبتة وطنجة، كانت تحت حكم الملك المسيحي يوليان. وتذكر بعض الروايات التاريخية أن عقبة بن نافع، عند دخوله المغرب الأقصى، اجتمع به وسالمه قبل اتجاهه نحو الجنوب. ولم تنجح المسيحية في مجاوزة الشريط الساحلي، والانتشار وسط المغرب الأقصى وجنوبه الذي كان مستقلًا عن البيزنطيين، حيث حافظ البربر في الأغلب على معتقداتهم المحلية القديمة، وأكد يوليان هذه الحقيقة لعقبة بن نافع عندما قال له: «وما أمامك [أي خارج ملكه] إلا البربر؛ وهم مثل البهائم، لم يدخلوا في دين نصرانية ولا غيرها»(١٤). وعلى الرغم من محدودية انتشار المسيحية في المغرب الأقصى، واقتصارها على الهوامش الساحلية من البلاد، فإنها استطاعت الحفاظ على وجودها والتعايش مع الإسلام إلى حدود القرن الحادي عشر الميلادي، بحسب إفادة بعض المؤرخين، مستفيدة في ذلك من مناخ الحرية الدينية الذي أشاعه الإسلام في المغرب الأقصى(١٥).

- **اليهودية**: تُعَد الديانة اليهودية ثاني الديانات السماوية التي اعتنقها بعض البربر في المغرب الأقصى، ولا يُعرف تاريخ محدد لظهور هذه الديانة في شمال أفريقيا؛ فابن خلدون على سبيل المثال يعتقد أن اليهودية جاءت بلاد البربر آتية من الشام، بعد استفحال مُلك بني إسرائيل(١٦)، في حين أشار أندريه شوراكي (André Chouraqui) في كتابه **تاريخ اليهود في أفريقيا الشمالية** إلى لجوء اليهودية إلى شمال أفريقيا بعد هزيمتها في عقر دارها أمام الآراميين(١٧).

---

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦؛ شارل أندريه جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩)، ص ٢٧٩ و٣٠٤، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٤٩٤.

(١٥) جوليان، ص ٣٨٥.

(١٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ١٠ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٦، ص ١٢٦.

(١٧) André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du nord: Tome I : Du Rocher* (Paris: Hachette, 1998), p. 52.

ـ **المعتقدات الوثنية**: قُبيل الفتح الإسلامي انقسمت المعتقدات الدينية في بلاد البربر بين وضعية ووثنية، بعضها محلي النشأة، وبعضها الآخر وافد على المغرب الأقصى من جهة الشرق أو جهة الشمال[١٨]. وأجرى اصطيفان اكصيل دراسة علمية دقيقة لديانات البربر في العصور المتقدمة في كتابه الضخم **تاريخ شمال إفريقيا**. وعلى الرغم من بعض الأحكام السلبية في حق المغاربة التي حوتها هذه الدراسة، فهي ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى موضوعنا. ومن أشهر العبادات الوثنية التي انتشرت في بلاد البربر قبل الإسلام، عبادة الحيوانات وعبادة الإنسان (الملوك أو رجال الدين) والجن (الغول) والشمس والقمر وآمون (إله الكبش) وآلهة البونيقيين وآلهة اليونان والفينيقيين[١٩]... ويشكل هذا التعدد الوثني أحد معاني قول يوليان لعقبة عن بربر الجنوب: «لم يدخلوا في دين نصرانية ولا غيرها».

انتشرت هذه الوثنيات المحلية والعالمية في الأماكن التي تمتع فيها البربر بنوع من الاستقلال السياسي والثقافي، والتي تقع جنوب المناطق الساحلية التي انحصر فيها الوجود المسيحي ـ البيزنطي. ويذكر المؤرخون عن ديانة هؤلاء البربر أنهم كانوا مجوسًا[٢٠]، غير أن الناظر في مفهوم المجوسية كما عرّفها فقهاء **الملل والنحل** وغيرهم، التي تقوم على ثنائية الأصلين النور والظلمة، لا يجد لها أثرًا في ما انتهت إليه الدراسات التاريخية من معتقدات هؤلاء[٢١]. والراجح أن المقصود بها هو الوثنيات المحلية، ذلك أن الرواة الأوائل لم تكن معرفتهم بالأديان تتجاوز الديانتين السماويتين، وعبادة الأصنام، والمجوسية القائمة على ثنائية النور والظلمة[٢٢]. ووظفوا

---

(١٨) جوليان، ص ٧٨.

(١٩) اصطيفان اكصيل، **تاريخ شمال إفريقيا**، ترجمة محمد التازي سعود، ٦ ج (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، ٢٠٠٧)، ص ١٠٧ ـ ١٤٨.

(٢٠) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج ٦، ص ١٢٧، وابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ٢٤.

(٢١) على سبيل المثال، انظر: اكصيل، ج ٦، ص ١٠٧ ـ ١٤٨، وأبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، **طبقات الأمم**، نشره وذيّله بالحواشي وأردفه بالروايات لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ١٧.

(٢٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٣٣ و٢٣٤.

هذا القاموس في وصف الحالة الدينية في المغرب في خلال الفتح، وعنهم نقل المتأخرون مثل ابن خلدون وابن عذاري وغيرهما، وبالتالي فحديث المؤرخين عن المجوسية في هذا التاريخ المتقدم من تاريخ المغرب الأقصى هو حديث بالدرجة الأولى عن الوثنية.

عمومًا، كان المغرب الأقصى عند مجيء العرب الفاتحين في بداية القرن السابع الميلادي مقسمًا بين ثلاث ديانات رئيسة: **المسيحية** المحصورة في السواحل الشمالية حيث النفوذ البيزنطي؛ **واليهودية** في أنحاء متفرقة من البلاد؛ **والوثنية** التي سادت في عدد من مناطق الوسط والجنوب.

ب ـ اللغة

استعمل بربر شمال أفريقيا في القديم وحتى زمان الفتح لغات وألسنًا متعددة، بعضها أصيل لم ينطق به أحد خارج هذه البلاد، وبعضها الآخر وافد، دخل أفريقيا الشمالية صحبة المستعمرين الأوائل. ومن أبرز اللغات التي اقتسمت النفوذ بينها على المجال التداولي في بلاد البربر في هذا العهد: الأمازيغية، واللاتينية، والعبرية.

ـ **اللغة الأمازيغية**: تُشكّل الأمازيغية اللغة الأم لسكان شمال أفريقيا الأصليين، وهي تنتسب إلى اللغة الليبية القديمة التي انتشرت في سائر بلاد البربر، ويعتبرها كثيرون إحدى لهجاتها[٢٣]. وما زال تاريخ الأمازيغية يلفّه الغموض في كثير من الجوانب، وتغلب فيه الفرضيات على اليقينيات، على الرغم من البحوث الكثيرة المنجزة حولها في الفترة المعاصرة من طرف اللسانيين والمؤرخين، إذ على سبيل المثال ما زالت مسألة الكتابة والحرف، ومسألة الأصل مثار نقاش بين الباحثين إلى اليوم.

بغضّ النظر عن هذه المسائل، كانت الأمازيغية في عموم بلاد البربر لغة التواصل الاجتماعي بين الناس، ولم ترقَ إلى لغة الدولة، حتى في عهد سيادة الممالك الأهلية، فسيفَكْس ومسنِيسّا ومن خلفوهما لم يستعملوا

(٢٣) اكصيل، ص ٨٣؛ جوليان، ص ٧٨، وميلود التوري، **الأمازيغية والفنيقية وبينهما العبرية واليونانية** (الرباط: مطبعة الرباط، ٢٠٠٩)، ص ٥٨.

الأمازيغية في إدارة شؤون الدولة، واتخذوا بدلًا منها لغات وافدة مثل البونيقية[٢٤]، وهو ما جعل الحواضر والأمصار الأمازيغية مجالًا لتداول لغات وافدة، أكثر من تداول الأمازيغية، ويظهر هذا الأمر بوضوح في المجالين الثقافي والسياسي. وخلافًا لهذا، اقتصر نفوذ الأمازيغية وتداولها على الأرياف والبوادي التي شكّلت عبر التاريخ مجالها الحيوي، وساهمت النساء اللائي لا يخرجن من عائلاتهن أو قراهن دورًا حاسمًا في الحفاظ عليها في المجال الريفي، واستمرارها ونقلها إلى أبنائهن[٢٥]، ويعزز هذا الرأي أن ما اكتُشف من آثار ونقوش أمازيغية في الأرياف أكثر من تلك التي اكتشفت في المدن[٢٦].

صفوة القول، إن اللغة الأمازيغية في المغرب الأقصى كانت عند إقبال الفاتحين لغة التواصل الاجتماعي الرئيسة بين البربر في الأرياف، ولم تشاركها لغة أخرى هذه الوظيفة مشاركة معتبرة. أما في المدن فاستبدت بشكل كبير اللغات الوافدة وعلى رأسها البونيقية واللاتينية بوظائف اللغة المختلفة، وعلى رأسها الوظيفتين الثقافية والسياسية، ثم ـ كذلك ـ الوظيفة التواصلية[٢٧].

ـ **اللغة اللاتينية**: ارتبط انتشار اللغة اللاتينية في بلاد البربر بنفوذ الإمبراطورية الرومانية في هذه المناطق، حيث شكلت لغة المستعمر الأساسية على مستوى التواصل والإدارة، إذ «اضطرت الحياة الحضرية عددًا كبيرًا من البربر إلى تعلم اللغة اللاتينية المفروضة في المحاكم والمجالس البلدية والكتائب»[٢٨]. وتُعتبر الحواضر الرومانية المغربية مثل طنجة ووليلي... مراكز اللاتينية الأساسية في موريطانيا الطنجية (المغرب الأقصى) في هذا التاريخ؛ إذ عُثر على نقوش كثيرة في مناطق متفرقة من

(٢٤) اكصيل، ص ٨٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢٦) شفيق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٧) يشير محمد شفيق في دراسته السالفة الذكر إلى ظهور لغة عامية في بعض الحواضر تجمع بين الفنيقية والأمازيغية، وفي السياق نفسه يشير إلى ظهور مجموعة من المثقفين الأمازيغيين الذين ألفوا باللغة اليونانية واللاتينية.. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٢٨) جوليان، ص ٢٤٨.

بلاد البربر، بلغ عددها في المغرب الأقصى نحو ٨٥٠ نقيشة، عثر على معظمها في وليلي[٢٩]، وهي عبارة عن معاهدات سلام بين الباكوات الأمازيغ والرومان خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وكُتبت جل هذه النقوش باللغة اللاتينية، وهو ما يدل على نفوذ هذه اللغة، ومكانتها السياسية في هذه الحقبة من تاريخ المغرب.

أدى رسوخ اللغة اللاتينية بين البربر في المغرب الأقصى إلى نبوغ عدد منهم في الثقافة اللاتينية، واستعمالهم اللاتينية في تعبيرهم الأدبي والديني، ومن أشهر المثقفين الأمازيغ الذين كتبوا باللاتينية تيرنتيوس آفر (Terentius Afer)، وأبوليه (Apulée)، والقديس أغسطينوس (Augustinus)[٣٠].

يرجع انتشار اللغة اللاتينية بين البربر في شمال أفريقيا بالدرجة الأولى إلى سياسة الإمبراطورية الرومانية التي كانت تهدف إلى رومنة الأهالي بوسائل مختلفة مثل التعليم وغيره[٣١]، حيث تسابقت البلديات والأثرياء في فتح المدارس حتى في القرى، ومنح بعض الأهالي حق المواطنة الرومانية، وإرسال بعض أطفال البربر إلى روما ليتربوا تربية لاتينية رومانية، وهو ما أدى مع مرور الوقت إلى تكوُّن مجتمع لاتيني أمازيغي في عدد من الحواضر المورية (المغرب الأقصى)، ويظهر ذلك بقوة في أسماء عدد من البربر وألقابهم، بمن فيهم الملوك مثل الملك يوبا، والملك الموري بوكود[٣٢]، حيث أمسى كثير منهم يجمعون بين الاسم المحلي واللقب اللاتيني[٣٣].

إجمالًا، بقيت اللغة اللاتينية مكونًا رئيسًا في المشهد اللغوي المغربي حتى قدوم طلائع الفتح الإسلامي، بخاصة في الحواضر الشمالية المطلة على البحر الأبيض المتوسط.

---

(٢٩) مصطفى أعشي، نقائش معاهدات السلام بين الباكوات الأمازيغ والرومان في موريطانيا الطنجية، سلسلة نصوص ووثائق؛ ٢ (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠٠٤)، ص ٨.

(٣٠) شفيق، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(٣١) جوليان، ص ٢٤٨.

(٣٢) اكصيل، ج ٦، ص ١٠٥.

(٣٣) تشير النقيشة ٦ التي عُثرَ عليها على قبر أحد أبناء الباكوات الأمازيغ في روما، ويظهر من اسم الأب المثّبت في الشاهد أن أباه كان يتمتّع بالمواطنة الرومانية. انظر: أعشي، ص ٩ و٢٨ ـ ٢٩.

- **اللغة العبرية**: دخلت بلاد البربر في تاريخ متقدم يتأرجح بين القرنين السادس والثالث ق. م، و«كانت لغة دين وطقوس وتعبُّد، وبهذه الصفة ارتبطت بالتعليم والمعرفة، ولم تكن لغة كلام دارج إلا في حدود ضيقة جدًا، انحصرت بين الأحبار ومريديهم في سياق الدرس والتحصيل أو في التواصل مع يهودي أجنبي عن المغرب»(٣٤).

انطلاقًا من الحقائق التاريخية المذكورة أعلاه، لم يتميز المغرب الأقصى قبيل الفتح الإسلامي بهوية خاصة ذات صفات موحدة، بل اتسع لأكثر من توليفة هوياتية، اقتسمت النفوذ على المجال الجغرافي المغربي، ومن أبرزها: الهوية الأمازيغية ـ الوثنية التي سادت مغرب الصحراء؛ والهوية اللاتينية ـ النصرانية التي سادت المغرب المفتوح (الشمال)، وبشكل نسبي مغرب الوسط؛ والهوية العبرية ـ اليهودية التي تخللت المغارب الثلاثة(٣٥). غير أن هذا التمايز الهوياتي من الناحية المجالية لم يكن دقيقًا وتامًا، كما توحي بذلك الصيغة الصورية، بل كان هناك تداخل بين مختلف الأنساق الهوياتية، بخاصة في مغرب الوسط الذي شكل منطقة اتصال بين المغرب المفتوح ومغرب الصحراء.

٢ ـ ظهور التعليم العربي في المغرب الأقصى وتطوره المجالي والنوعي

ارتبط ظهور التعليم العربي في المغرب الأقصى بانتشار الدين الجديد ورسوخه في قلوب سكان هذا الإقليم، حيث كانت اللغة العربية هي لغة الإسلام الذي اعتنقوه طوعًا. ويبدو من خلال مصادر هذه الحقبة ـ على الرغم من شحّها ـ أن التعليم العربي تأخر بعض الوقت عن إسلام البربر، ولم يتزامن معه، كما أن المغرب الأدنى أو «بلاد إفريقية» بلفظ مؤرّخي

---

(٣٤) التوري، ص ١٠٨.

(٣٥) يقسم العروي المغرب قبل دخول الإسلام إلى ثلاث مجالات المغرب المفتوح (السواحل المتوسطية) الذي كان محط الغزاة الأجانب منذ القدم وآخرهم البيزنطيون، ومغرب الوسط الذي كان يتأرجح بين السيطرة الأجنبية والممالك المحلية، ومغرب الصحراء الذي لجأ إليه البربر مطرودين أو فارين من الغزاة. واستنادًا إليه حاولنا في هذه الدراسة التمييز بين ثلاث كيانات هوياتية: أمازيغية ـ وثنية، نصرانية ـ لاتينية، يهودية ـ عبرية. انظر: العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج ١، ص ٩٨ ـ ١٠٧.

هذه الحقبة، استفادت من التعليم العربي قبل المغرب الأقصى (بلاد طنجة).

من أقدم الأخبار الموثوقة التي تتعلق بالتعليم العربي في المغرب الأقصى - والتي نعثر عليها بين أخبار الفتوح، ووراء غبار المعارك القاسية بين الفاتحين والبربر - ثلاثة أخبار متقاربة: **الأول** يشير إلى أمر والي «إفريقية» والمغرب موسى بن نصير العربَ الذين كانوا في جيشه وعددهم نحو ١٢ ألفًا بتعليم البربر القرآن وتفقيههم في الدين، وذلك في أثناء غزوه طنجة بعد توليه من طرف الخليفة الوليد بن عبد الملك عام ٨٥ هـ. والخبر **الثاني** وقع في ظرف قريب من الأول، يشير إلى ترك موسى عددًا من الرجال العرب صحبة البربر في طنجة للغرض نفسه، اختلف المؤرخون في تقديره بين سبعة عشر رجلًا، وسبعة وعشرين رجلًا[٣٦].

قبل هذا التاريخ لا نعثر على أخبار ذات صدقية تتعلق بممارسة تعليمية عربية في المغرب الأقصى، باستثناء ما ذكره أكثر من واحد عن ترك عقبة ابن نافع لعدد من أصحابه بين البربر في أثناء فتحه المغرب، بهدف تلقينهم القرآن وشرائع الإسلام، غير أن هذا الخبر مشكوك في صحته من أوجه عدة، لعل أبرزها اضطراب خبر توغل عقبة بن نافع في المغرب الأقصى ووصوله إلى البحر المحيط، وكذلك الردّة المتكررة للبربر منذ البدايات الأولى للفتوح... حتى ولاية موسى بن نصير (٨٥ هـ)[٣٧].

أما الخبر **الثالث** فيتعلق ببعث أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز عشرة من التابعين إلى بلاد المغرب في حدود عام ١٠٠ هـ، ليفقهوا أهل «إفريقية» ويعلموهم أمر دينهم[٣٨]. غير أنهم فضلوا الاستقرار في القيروان، ولم يتجاوزوها إلى أمصار النواحي الغربية، واكتفوا - عندما ثارت «الخوارج»

---

(٣٦) ابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ٤٢، وإبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

(٣٧) ابن عذارى المراكشي، ص ٤٢؛ العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠١، وأبو يعقوب بن يحي التادلي بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)، ص ٥١ - ٥٢.

(٣٨) ابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ٤٨.

على حنظلة بن صفوان[٣٩] في طنجة نحو عام ١٢٤ هـ - ببعث رسالة من مقامهم في القيروان باسمه إلى أهلها يذكرونهم بفحوى رسالة الإسلام، وأثبت المالكي نص هذه الرسالة في **رياض النفوس**[٤٠].

خلافًا لحالة التأخر التي كان يعيشها المغرب الأقصى، استفادت «إفريقية» مبكرًا من التعليم العربي الذي ارتبط بجهود الأسلمة، ومن الأدلة على ذلك ما ذكره عدد من المؤرخين من استقرار عدد من الصحابة فيها واعتنائهم بتفقيه البربر وتلقينهم تعاليم الدين الجديد منذ منتصف القرن الأول الهجري[٤١]. بل الأهم من هذا كله في هذه الحقبة هو اتساع التعليم العربي ليشمل الغلمان والصغار، بعد ظهور الكتّاب في القيروان وذلك في حدود العقد السابع من القرن الأول الهجري[٤٢].

كما أن ولاية موسى بن نصير على «إفريقية»، الممتدة بين عامَي ٨٥ هـ و٩٦ هـ، تُعَد البداية الفعلية للتعليم العربي في المغرب الأقصى، المرتبط أساسًا بتلقين العقيدة والعبادات وأحكام الدين الجديد، وسيزيد من رسوخ هذا التعليم واتساعه الصراع المذهبي والسياسي الذي دخله المغرب مبكرًا في بداية المئة الثانية.

إذا كان التعليم العربي على رأس المئة الأولى عامًا، يهم سائر المسلمين الجدد وفي النواحي كلها، فإنه في الآن نفسه كان بسيطًا ومحدودًا، بحيث لم يتجاوز تلقين بعض سور القرآن الكريم للقيام بالصلاة، وبعض الأدعية. غير أنه سرعان ما اتخذ طابعًا ثقافيًا، أكثر عمقًا، وأبلغ تأثيرًا في مستوى الهوية ابتداء من المئة الثانية، بعد ظهور بؤر تعريبية

---

(٣٩) ابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ٥٨؛ الرقيق القيرواني، ص ٦٨؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق شارلز توري (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٦١)، ص ٢٩٨، وابن خلدون، **كتاب العبر**، ج ٦، ص ١٢٩.

(٤٠) عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق البشير البكوش، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٩٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩١، وعبد الرحمن بن محمد بن الدباغ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ص ١٥١.

نشيطة في أكثر من جهة في المغرب الأقصى، ووصف عدد من الجغرافيين القدامى، وأصحاب **المسالك والممالك** هذه البؤر، وأوردوا عددًا من الأخبار الدالة على اتساع التعليم العربي بها، ومن أشهرها:

ـ **نكور**: أسسها أحد الفاتحين العرب على عهد الوليد بن عبد الملك، وهو سعيد بن إدريس بن صالح بن منصور الحميري، وكانت في أولها رباط جهاد(٤٣).

ـ **سبتة**: التي جاز منها طارق بن زياد إلى الأندلس، وكانت منذ الفتح العربي مركزًا علميًا مزدهرًا، ساعدها في ذلك قربها من الأندلس التي كانت وتيرة التعريب فيها أقوى وأكثر فاعلية، ويقال عن أحد رجالاتها، وهو أبو زرعة، إنه أول من أدخل القرآن إلى المغرب(٤٤).

ـ **البصرة**: تقع هذه المدينة قرب مدينة القصر الكبير شمال المغرب، سبق إليها التعليم العربي، وكان أهلها شغوفين بالعلم، قال عنها ابن حوقل: «وفيها قوم لهم ميل إلى السلامة والعلم»(٤٥).

ـ **سلا**: كانت هذه المدينة رباطًا من رباطات الجهاد ضد البرغواطيين، يفد إليها المجاهدون من آفاق مغربية مختلفة. وانسجامًا مع هذا الدور، احتضنت الدعاة وفسحت لهم المجال للتوعية والتعليم(٤٦).

ـ **فاس**: تحولت بعد تأسيسها إلى منارة من منارات التعليم العربي في شمال المغرب، بسبب جامع القرويين الذي أُسِّس فيها(٤٧).

ـ **سجلماسة**: كانت هذه المدينة قاعدة من قواعد التعليم العربي في

---

(٤٣) أبو عبيد البكري، **المغرب في بلاد إفريقية والمغرب** (القاهرة: منشورات دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٩١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣، ومحمد بن القاسم الأنصاري السبتي، **اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سنيّ الآثار**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط ٣ (القاهرة: المطبعة الملكية، ١٩٩٦)، ص ١٣.

(٤٥) أبو القاسم محمد بن حوقل، **كتاب صورة الأرض** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢)، ص ٨١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٧) عبد الهادي التازي، **جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس: موسوعة لتاريخها المعماري والفكري**، ط ٢ (الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠٠٠)، ص ١١١ ـ ١١٥.

الجنوب الغربي للمغرب الأقصى، قال عنها ابن حوقل في القرن الرابع الهجري: وأهلها «يباينون أهل المغرب في المنظر والمخبر، مع علم وستر وصيانة»[٤٨].

ـ **أغمات:** كانت مدينة عامرة بعد الفتح الإسلامي، ومستقَر المرابطين الذين يجاهدون في برغواطة، كانت فيها سوق علمية نافقة، ويدل على ذلك انتشار المساجد وكثرة العلماء والمدرسين فيها[٤٩]، وفي جوارها كان رباط شاكر المنسوب إلى أحد أصحاب عقبة بن نافع الذي ساهم بدوره في التعريب[٥٠].

نتيجة رسوخ التعليم العربي في هذه الأمصار، ظهرت نخبة ثقافية عربية «صلبة»، تكونت من مجموعة من الفقهاء والأدباء، تجاوز صيت بعضهم حدود المغرب الأقصى، وما زالت مصنفات التراجم تحتفظ لنا بعدد من تراجم هؤلاء، ولمع من أخبارهم. ومن أشهر من اعتنى بهذه النخبة من المعاصرين، وبدافع قومي ـ وطني، الشيخ العلامة عبد الله كنون في كتابه الشهير **النبوغ المغربي**، اعتمادًا على مجموعة من المصادر، إذ ترجم لعدد منهم، وعلى رأسهم في مجال الفقه: دراس بن إسماعيل (ت. ٣٥٧ هـ) الذي أدخل المذهب المالكي إلى المغرب، وأبو جيدة بن أحمد (ت. ٣٦٥ هـ) وهو من أشهر فقهاء فاس، ومن كبار أهل العلم فيها في هذا الزمان[٥١]، وعيسى ابن حيون، فقيه وقاضي الأدارسة في مدينة أرشقول شرق المغرب، المندثرة حاليًا، وهو من أعلام القرن الرابع[٥٢]، وأبو هارون العمري، وهو فقيه لامع

---

(٤٨) ابن حوقل، ص ٩٦؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٢)، ص ٢٣٩، وابن الزيات، ص ٩٨.

(٤٩) ابن الزيات، ص ٩٢، ١٠٦ و١٦١.

(٥٠) المصدر نفسه، الهامش ٢٤، ص ٨٩، وأبو علي صالح، **كتاب القبلة** (مخطوط، ضمن مجموع، رقم، ٩٨٥ ق.)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٥١) عبد الله كنون، **النبوغ المغربي**، ط ٢ (بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ١٩٦١)، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٥٢) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**: القسم الأول من السفر الثامن، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٥.

من بصرة المغرب، توفي قريبًا من منتصف القرن الرابع الهجري، وصديقاه أحمد بن حذافة، وبشار بن ركانة[٥٣]... أما في مجال الأدب فتدل الشواهد التاريخية التي وصلتنا على تداوله الواسع نسبيًا في بلاد المغرب، وذكر ابن عذاري وغيره قطعًا كثيرة من قصائد ترجع لمغاربة عاصروا هذه الحقبة[٥٤]، وهي ـ في عمومها ـ مجرد أمثلة، الغرض منها الإشارة إلى ظروف تخلّق جنين الثقافة العربية في المغرب الأقصى في حدود المئة الرابعة.

أما بعد انصراف القرن الرابع الهجري، وإلى نهاية العصر الوسيط (العصر المريني)، فشهد التعليم العربي تطورات مجالية ونوعية مهمة، يرجع الفضل في اكتشافها إلى مصادر هذه الحقبة الوفيرة نسبيًا مقارنة بالقرون التالية للفتح، ولعل أبرز مثال دال عن هذا التطور ما ذكره بعض القدامى عن فاس بين القرنين الرابع والسادس، فأهله في المئة الرابعة كان «فيهم ثقل وغباء، قليل العلماء وكثير الغوغاء»[٥٥]، لكن مع حلول المئة السادسة، وبسبب انتشار التعليم، أمسوا «ظرفاء أدباء، وأكثرهم فقهاء»[٥٦].

ـ **على المستوى المجالي**: اتسع نطاق التعليم العربي بعد المئة الرابعة، بالتوازي مع انتشار التعليم الديني، وأضيفت إلى المراكز التعليمية الأولى مراكز أخرى جديدة، همّت أنحاء مختلفة من المغرب الأقصى، ومن أبرز هذه المراكز بحسب إشارات الجغرافيين والمؤرخين: دار المرابطين في ملكوس أو نفيس في سوس الأقصى، التي كان يديرها الشيخ وجاج بن زلو اللمطي[٥٧]، ومركز تنمل في جبال درن (الأطلس الكبير)، الذي أسسه محمد ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية؛ ومركز القرويين في فاس، الذي زاد نشاطه بشكل ملحوظ ابتداء من العصر المرابطي؛ ومراكز أخرى كثيرة فاقت

---

(٥٣) القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق محمد بن شريفة، السلسلة التاريخية؛ ١، ط ٢ (الرباط: وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية، ١٩٨٢)، ج ٥، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٥٤) ابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٧٩، ١٨٣، ٢٢٦ و٢٣٦، وكنون، ص ٥٤.

(٥٥) المقدسي، ص ٢٣٠.

(٥٦) أبو عبد الله الزهري، **كتاب الجغرافية**، تحقيق محمد حاج صادق (بور سعيد: منشورات مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ١١٤.

(٥٧) ابن الزيات، ص ٨٩، وابن عذارى المراكشي، ج ٤، ص ٨.

الخمسة عشر، انتشرت بصفة خاصة في مناطق الوسط والساحل الأطلسي، ذكر ابن الزيات التادلي في التشوف طرفًا منها في المئة السادسة(٥٨). تعزز دور هذه المراكز، سواء تلك التي أُسست قبل المئة الرابعة أو بعدها، بشبكة واسعة من الكتاتيب القرآنية، غطت معظم المعمور من بلاد المغرب الأقصى، بما في ذلك القرى(٥٩).

ـ **على المستوى النوعي**: شهد استعمال اللغة العربية في المجال التعليمي في المغرب الأقصى تطورات نوعية مهمة بعد المئة الثالثة، تجسدت في تحولها من «لغة دين»، يقتصر استعمالها على الفرائض الشرعية والممارسات التعبدية، إلى «لغة علم»، تشكل وعاء الفكر المغربي في أبعاده الدينية والأدبية والعقلية، وانسجامًا مع هذا التحول اتسع نطاق استعمالها، ولم تعد محصورة في الكتاتيب والمساجد باعتبارها دورًا للعبادة، وتعدتها إلى الرباطات والمدارس.

في أواخر القرن الأول الهجري كانت اللغة العربية لغة دينية محضة، شديدة الصلة بالحاجات الدينية للمسلمين الجدد، تدل على ذلك طريقة المغاربة في تلقين القرآن وتحفيظه، التي لا زالت متبّعة إلى اليوم في الكتاتيب القرآنية المغربية، وتعطي هذه الطريقة الأولوية للحفظ على تعليم اللغة، وهي ـ للإشارة ـ مخالفة لطريقة القيروانيين والأندلسيين من بعض الجوانب(٦٠).

على رأس المئة الأولى وفي بداية الثانية، لم تكن حاجة بربر المغرب إلى اللغة العربية تتجاوز الحاجة إلى حفظ بضع آيات من الكتاب الحكيم، تسعفهم في القيام بفرائضهم الدينية، بخاصة بالنسبة إلى الراشدين. لكن بعد مدة من استقرار الإسلام في كيان المجتمع البربري، حصلت نقلة نوعية في وظيفة اللغة العربية في المجال المغربي، حيث أمست لغة «علم» وثقافة. وإن كنا لا نستطيع تحديد تاريخ هذه النقلة بالدقة المطلوبة بسبب شح المعلومات، وتُغَر المصادر، غير أن الراجح لدينا أنها

---

(٥٨) ابن الزيات، ص ٥١٣ ـ ٥١٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٨١ و١٨٤.

(٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ص ٦٢٣.

تمّت في حدود المئة الرابعة، وذلك اعتمادًا على بعض الأخبار والآثار[٦١].

كان «العلم» في السياق التداولي والثقافي الجديد الذي عرفه المغرب بعد الفتح يعني بالدرجة الأولى مجموعة من السماعات والروايات المتصلة بالنبي (ﷺ) وكبار الصحابة، وتتعلق بفقهيات مختلفة مرتبطة بنصوص من القرآن والسيرة والحديث (عقائد، أحكام، عبادات). لفظ الفقيه أو العالم في هذا الطور من تاريخ المغرب كان مجرد وصف لشخص تميز بحفظ القرآن وبعض الأسانيد، وما زال إلى اليوم في المغرب الأقصى حافظ القرآن، ومعلمه، والقائم بالصلوات الخمس في المساجد في اصطلاح العامة يسمى الفقيه[٦٢]. والمغرب الأقصى في هذا الباب كان عالة على الشرق، ومشدودًا إليه، وبالتالي كان أهله دائمًا في حال انتظار مجيء هذا النوع من «العلم» إليهم، أو ينتقل ذَوو الهمم من أبنائه إلى أعشاشه في المدينة والبصرة والكوفة، وسبب له هذا الوضع ـ إلى جانب أشياء أخرى ـ تأخرًا علميًا ملموسًا عن البلاد الشرقية.

على الرغم من ضحالة معارفنا عن «علماء» المغرب وآثارهم العلمية، في هذه الفترة المبكرة، فإننا نعتقد بوجود طبقة معتبرة منهم، تولت مسؤولية التأطير الديني للمغاربة، ومن أبرز الأعلام المنتسبة إلى هذه الفترة: «أبو القاسم سمغو بن واسول المكناسي الصفري، مقدم الصفرية بالمغرب، لقي عكرمة (ت. في عام ١٠٥ هـ) مولى عبد الله بن عباس رضي الله عنه، وحدث عنه، ثم اجتمعت عليه الصفرية بالمغرب وقدموه»[٦٣]، وكانت وفاته ـ بحسب تقديرنا ـ في منتصف المئة الثانية؛ أبو حاتم يعقوب بن لبيب

---

(٦١) يقول صاعد الأندلسي في كتاب الطبقات: «إنه لمّا كان وسط المائة الثالثة من تاريخ الهجرة، وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية وهو محمد بن عبد الرحمن.. تحرّك أفراد من الناس إلى طلب العلوم»، وبالتالي إذا كانت الأندلس تحركت لطلب العلوم في المائة الثالثة فمن المرجّح أن يكون المغرب تحرّك بعدها بقليل، أي في حدود المئة الرابعة نظرًا إلى الظروف الخاصة التي مرّ بها المغرب مقارنةً بالأندلس. انظر: الأندلسي، ص ٦٤.

(٦٢) حول ظهور العلم في المجال الإسلامي، انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٦٣) مؤلف مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق، ٢٠٠٥)، ص ١٤٠.

المغيلي من رؤساء البربر، كان حيًا في المئة الثانية[٦٤]؛ الإمام يحيى الأول (ت. في عام ٢٤٩هـ)؛ والإمام يحيى الرابع (ت. في عام ٣٠٧هـ)[٦٥].

مهما يكن، ابتداء من القرن الرابع الهجري نستطيع تمييز مجموعة من الأسانيد العلمية والسماعات المغربية التي نقلها عدد من الرواد إلى أمصار المغرب الأقصى، والتي ستشكل في ما بعد أساس العلم في بلاد البربر، ومن أولى هذه الأسانيد والسماعات وأشهرها سند دراس بن إسماعيل (ت. في عام ٣٥٧هـ)[٦٦] الذي أدخل المذهب المالكي إلى المغرب بنقله مدونة سحنون في الفقه المالكي إلى فاس[٦٧]، وسند أبي محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي (ت. في عام ٣٧٢هـ) الذي تميز برواية البخاري[٦٨].

موازاة مع انتقال سند العلوم إلى المغرب الأقصى بعد المئة الرابعة ظهرت مجموعة من المؤلفات والكتب في فنون شتى، وتعتبر هذه المؤلفات هي الأولى من نوعها في المغرب الأقصى في حدود علمنا، ومن أشهرها في العصر المرابطي (بين المئتين الخامسة والسادسة هـ): **الإعلام بحدود قواعد الإسلام**، و**الشفا في التعريف بحقوق المصطفى**، و**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك** للقاضي عياض، و**ديوان خطب** لمروان بن سمجون[٦٩]... وبرسوخ الممارسة العلمية ـ العربية في المغرب الأقصى ازداد حجم هذه المؤلفات وسيتنوع. وبصرف النظر عن قيمة ما صنّفه المغاربة في هذه الحقبة، وأصالته العلمية، فإنه ـ من زاوية موضوعنا ـ يدل على الدور الذي باتت تضطلع به اللغة العربية في الحياة العلمية والثقافية للمغرب الأقصى.

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٦٥) التازي، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٦٦) بن عياض السبتي، ج ٦، ص ٨١ ـ ٨٤، ومحمد مخلوف، **شجرة النور الزكية** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ [١٩٣٠م])، ص ١٠٣.

(٦٧) المدونة في أصلها مجموع سماعات سحنون عن تلميذ الإمام مالك عبد الرحمن بن القاسم في مصر، التي أصبحت منذ تأليفها بالنسبة إلى المغاربة دليلًا من أدلة المذهب المالكي بعد الموطأ، وفي بعض الحالات اكتفوا بها.

(٦٨) كنون، ص ٥١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

غير أن أقوى الأدلة على تحول اللغة العربية إلى لغة العلم في هذا الطور من تاريخ المغرب الأقصى هو معرفة أهل الديانات الأخرى بها، وبخاصة اليهود، وإتقانهم إياها، واعتمادها في تقييد أبحاثهم العلمية، سواء منها الدينية أم الدنيوية. ويحكي ابن رشيق الأندلسي في أواخر المئة السابعة[٧٠] أنه ناظر قسيسًا في مدينة مرسية في الأندلس من بلاد مراكش، «فصيح اللسان مدرك للكلام»[٧١]، كما حفظت لنا المصادر التاريخية عددًا من التراجم التي يُستشف منها تقدم أتباع الديانات الأخرى في العربية، من ذلك مثلًا: «إسحق بن يعقوب الكوهن الملقب بالفاسي، الذي ولد في قلعة ابن أحمد قرب فاس، وتوفي باليسانة عام ٤٩٧هـ/ ١١٠٣م، وهو صاحب **شرح التلموذ** في عشرين مجلدًا بالعربية، وجامع ثلاثمئة وعشرين فتوى بالعربية حول التشريع التلموذي»[٧٢]؛ وأبو الحجاج يوسف بن يحيى الإسرائيلي الفاسي المغربي (ت. ٦٢٣هـ) الذي انتهى به المقام في مصر[٧٣].

من جهة أخرى، واستكمالًا لصرح هذه التحولات النوعية من الناحية المؤسساتية، انتشرت في المغرب خلال هذه الفترة الرباطات والمدارس العلمية التي تجاوزت مهمتها تخريج العُبَّاد، إلى تخريج العلماء. ومن أقدم الرباطات المغربية التي وصلنا خبرها رباط شاكر الكائن في ناحية مراكش، الذي أُسس ـ بحسب تقديرنا ـ في أواخر المئة الثانية للهجرة، بحسب ما يفيد السياق التاريخي؛ فأول ذكر لهذا الرباط كان على هامش خبر برغواطة الذين عمروا المناطق الممتدة بين الرباط ومراكش، وكان

(٧٠) محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ط ٢ (الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٧)، ص ٧١.

(٧١) أحمد ين يحي بن محمد الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ ج (بيروت: دار العرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج ١١، ص ١٥٥.

(٧٢) عبد العزيز بن عبد الله، «الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى ابن ميمون وتطور التقاليد اليهودية،» ورقة قُدّمت إلى: **حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون** (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٥)، ص ١٠٩.

(٧٣) المنوني، **العلوم والآداب والفنون**، ص ١٢٤.

رباط شاكر محشر المجاهدين المتربصين بكفار برغواطة، ومنطلق الدعاة الداخلين إليهم، إضافة إلى قيامه بالوظيفة التعليمية، ولا أدل على ذلك استقرار عدد من تلامذة ابن أبي زيد القيرواني فيه في أواخر القرن الرابع الهجري(٧٤).

من الرباطات القديمة الأخرى التي ظهرت في تاريخ قريب من هذا العهد، رباط «دار المرابطين» الذي أسسه وتولاه الفقيه وجاج بن زلو اللمطي في سوس الأقصى، ولا يعلم تاريخ محدد لتأسيسه، ويرجح أنه أُسِّس ما بين نهاية القرن الرابع وبداية الخامس، وبالمقاربة مع رباط شاكر، فإن الوظيفة العلمية لدار المرابطين أوضح، إذ ذكر ابن الزيات أن هذه الدار كانت لطلبة العلم وقراءة القرآن، كما أن معلم المرابطين عبد الله بن ياسين تخرج من هذا الرباط، وهو تلميذ الفقيه وجاج(٧٥).

من الرباطات الشهيرة الأخرى في المغرب الأقصى، التي اضطلعت بأدوار علمية وجهادية في القرن الرابع الهجري، رباط سلا الذي كان يجتمع فيه «من المرابطين مئة ألف إنسان يزيدون في وقت وينقصون لوقت، ورباطهم على برغواطة»(٧٦). وعلى الرغم من غلبة الغرض الجهادي على هذا الرباط بحكم موقعه، وظروف تأسيسه، فإن هذا الغرض لا يتم من دون تعليم وتلقين، وشكّل هذا التجمع وانقطاع النازلين فيه عن الدنيا فرصة مناسبة لقادة رباط سلا الدينيين والعسكريين للقيام بمهمات التربية والتعليم.

أما المدارس فظهرت متأخرة بعض الشيء عن الرباطات، وأقدم الأخبار التي تذكرها ترجع إلى العصرين المرابطي والموحدي، إذ أسس كل من أمراء المرابطين وخلفاء الموحدين عددًا من المدارس في سبتة وطنجة وفاس ومراكش، أنتجت مدرسين كبارًا سابقوا علماء قرطبة وإشبيلية وغرناطة بحسب العلّامة المؤرخ المنوني، ومن أشهر هذه المدارس: مدرسة الصابرين في فاس التي أُسست بأمر المرابطين، ومدرسة الموظفين في مراكش التي

(٧٤) حول هذا الرباط انظر: صالح، ص ١٤ ـ ١٥، وابن الزيات، الهامش ٣٤، ص ٥١.

(٧٥) ابن الزيات، ص ٨٩، وابن عذارى المراكشي، ج ٤، ص ٨.

(٧٦) ابن حوقل، ص ٨٢.

أسسها عبد المومن بن علي (ت. في عام ٥٥٨ هـ) من أجل تخريج الأطر الإدارية للدولة الموحدية، والمدرسة الملكية لتعليم الأمراء الموحدين، ومدرسة تعليم فن الملاحة في الرباط[٧٧]... وإلى جانب المدارس «العمومية» ظهر بعض المدارس «الخاصة» التي أسسها خواص الناس، ولعل أبرز مثال لها مدرسة علي الشاري (ت. في عام ٦٤٩ هـ) في سبتة[٧٨].

عمومًا، يُعتبر العصر الموحدي بما تضمنه من وحدات مدرسية مجرد مقدمة للعصر الذي تلاه، وهو العصر المريني الذي عرف انتشارًا واسعًا للمدارس، ففي زمان المرينيين كثرت المدارس في المغرب الأقصى، ونشأت مؤسساتها في معظم المدن الرئيسة، واستقرت برامجها ووجهتها مقارنة بالعصر السابق، وكانت جل هذه المدارس تستعمل اللغة العربية في التدريس، ولا تقبل من بين طلبتها من لا يتقن اللغة العربية كتابة ونطقًا، وكانت المواد التي تدرس فيها لا تخرج على ثلاث مواد رئيسة: الفقه، والنحو، والقراءات[٧٩].

إجمالًا، دخلت اللغة العربية إلى المغرب الأقصى، وأول ما ظهرت صحبة الفاتحين الأوائل، وكان دورها دينيًا صرفًا، انحصر في تلقين المسلمين الجدد مستلزمات العبادة، وعلى رأسها بضع آيات من الذكر الحكيم، وتكفّل بهذه المهمة في العهد الأول عدد من الدعاة العرب الطارئين على بلاد البربر، وارتبط نطاق هذا النوع من التعليم بجغرافية الفتح، ورسوخ مبادئه في المناطق المفتوحة. لكن بعد مرور قرابة قرنين من الزمان عن الفتح الإسلامي للمغرب الأقصى، وتحديدًا في مطلع القرن الرابع الهجري، حصل تطور نوعي بالغ الأهمية في تعاطي المغاربة مع اللغة العربية، حيث أمست لغة العلم والثقافة، ووعاء الفكر المغربي في

---

(٧٧) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٩)، ص ١٥٠ ـ ١٥١؛ المنوني، **العلوم والآداب والفنون**، ص ٢٠ ـ ٢٤، والتازي، ج ١، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٧٨) السبتي، ص ٢٧.

(٧٩) «ورقات عن حضارة المرينيين،» في: المنوني، **العلوم والآداب والفنون**، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

العصر الإسلامي، وتزامن هذا التطور مع ظهور «العلم» في المغرب الأقصى، واجتهاد طائفة من الناس في طلبه بالرحلة إلى أمصاره، والجلوس إلى رجاله، وابتداء من هذا التاريخ أخذت الأعلام المغربية تظهر في معاجم المؤلفين ومصنفات التراجم. ومن الناحية المؤسساتية أفضى هذا التطور إلى اتساع بنى التعليم العربي التي كانت مقتصرة على الكتاتيب والجوامع، وظهرت إلى جانبها الرباطات والمدارس.

٣ ـ مقاومة الأمازيغية لنفوذ العربية أو محاولات تمزيغ الإسلام

من القضايا الأساسية التي تتفرع من إشكالية لغة التعليم والهوية في المغرب الأقصى من منظور تاريخي هي قضية علاقة اللغة العربية باللغة الأمازيغية، ولعل السؤال المفتاح لمعالجة هذه القضية وتحليلها تحليلًا تاريخيًا معقولًا: هل سلَّمت الأمازيغية بسهولة للُّغة العربية بالتعبير عن الإسلام والعلم، وأخلت لها الساحة حتى تكون لسانهما المبين في المغرب الأقصى؟

إن التمعن الهادئ في التفاصيل والأحداث التاريخية التي لها صلة بعلاقة اللغتين العربية والأمازيغية في المغرب الأقصى، يُظهر قدرًا كبيرًا من المقاومة التي أبدتها اللغة الأمازيغية للنفوذ الديني والثقافي للُّغة العربية، وهو ما لم ينتبه إليه معظم الدارسين الذين حكموا على الأمازيغية بالسلبية تجاه العربية. تجلت هذه المقاومة بشكل رئيس على هامش بعض الأحداث التاريخية الكبرى في تاريخ المغرب الأقصى التي اعتاد المؤرخون وغيرهم المرور عليها مرور الكرام، من دون أن ينتبهوا إلى دلالاتها الاستراتيجية التي تتعلق بإشكالية اللغة والدين في المجال المغربي، والتي لا تتجلى في ظاهر النص. ومن أهم هذه الأحداث: ظهور الديانة البرغواطية، وديانة حاميم الغماري.

من الأشياء الدالة التي لفتت انتباهنا في أثناء مراجعتنا حادثتي ظهور هاتين الديانتين، تشابههما الكبير في عدد من الأفكار من جهة، ومحاكاتهما الواضحة للديانة الإسلامية، فكلاهما صدّقا بما جاء به القرآن، والتزما التوحيد، ووضعا لأتباعهما شرائع متشابهة أحيانًا، ومتطابقة أحيانًا أخرى مع

ما جاء به الإسلام، من صلاة وصوم وقرآن، غير أن أئمة هاتين الديانتين حاولا تقديم تعاليمهما بلغة البربر. فصالح البرغواطي أمازيغي، يفهم غير لسان من ألسنة البربر، «عمل لهم كلامًا رتّله بلغتهم وشرع فيه محابّه على نحلتهم فهم يتدارسونه ويعظمونه ويصلون به»[٨٠]. ويقول ابن حوقل الذي ألّف كتابه في عهدهم: «وفيهم الآن من يقرأ القرآن بغاية الاحترام، ويحفظ منه السور، ويتأول آياته على موافقته لكتابهم وقرآنهم»[٨١]، وبالتالي فالتقاطعات الكبيرة والواضحة بين إسلام المغرب الأقصى في القرن الثاني الهجري، والنحلة البرغواطية كما شرحها المؤرخون الأول، والتسامح والقبول الذي تعامل به أتباعها مع الإسلام، تدل دلالة واضحة على أن البرغواطية ما هي إلا صيغة أمازيغية للإسلام، ويعزز هذا الاستنتاج ما ذكره البكري عن مشاركة صالح وأبيه في ثورة ميسرة الحقير عام ١٢٢ هـ[٨٢]، كما أن أهم المصادر التي ساقت لنا خبر برغواطة ألّفها عرب، منعهم جهلهم بالأمازيغية من التعرف إلى حقيقة البرغواطية، وعنهم نقل المغاربة، وعلى الرغم من هذا العيب، فإن ما نقلوه يعضد فرضيتنا كون البرغواطية مجرد ترجمة أمازيغية للإسلام العربي.

أما حاميم الغماري (ت. ٣١٥ هـ) الذي ادعى النبوة بحسب الإيستوريوغرافيا العربية، فهو الآخر أمازيغي الأصل، من جبال غمارة المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وضع لأتباعه قرآنا بلسانهم الذي يفهمونه، ترجم البكري جُملًا منه، وفرض عليهم مجموعة من الفرائض تشبه ما جاءت به شريعة الإسلام مثل صيام سبعة وعشرين يومًا من رمضان وزكاة العشر والصلاة، مع اختلاف في القدر والطريقة... وأسماء أبنائه كلها عربية إسلامية، فكان له من الولد محمد وعبد الله وعيسى[٨٣]. وبالتالي، واستنادًا إلى هذه التقاطعات الظاهرة بين الإسلام ونحلة حاميم،

---

(٨٠) ابن حوقل، ص ٨٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣؛ ابن عذارى المراكشي، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ البكري، ص ١٣٤ ـ ١٣٥، وابن خلدون، كتاب العبر، ج ٦، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩.

(٨٣) البكري، ص ١٠٠ ـ ١٠١، وابن خلدون، كتاب العبر، ج ٦، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

يمكن القول ـ أيضًا ـ إن بدعة هذا الأخير ما هي إلا نسخة أخرى أمازيغية للديانة الإسلامية في نهاية القرن الثالث الهجري وبداية الرابع.

انطلاقًا من هذين المثالين، يبدو أن كلًا من نحلة برغواطة، و«نبوءة» حاميم، هو قراءة أمازيغية للإسلام في هذا الظرف، ذلك أن دعاة هاتين النحلتين لم يرفضوا العقيدة الإسلامية في أبعادها التوحيدية، ولم يشككوا في صدق رسالة محمد (ﷺ)، كما تؤكد الأخبار التي وصلتنا عنهم، لكنهم تمثلوا الرسالة المحمدية بلغتهم المحلية، ووفق معطيات بيئتهم الثقافية[٨٤]. موقف الأمازيغ في هاتين الناحيتين من المغرب الأقصى لم يكن موقفًا مدروسًا، واختيارًا واعيًا، بل نتيجة منطقية وتاريخية لفتور الدعوة الإسلامية في المغرب الأقصى جملة ابتداء من المئة الثانية، وانقطاعها تمامًا عن المناطق التي ظهرت فيها هاتان البدعتان (غمارة وتامسنا)؛ إذ بعد الفتح الإسلامي للمغرب الأقصى (٨٦ هـ) بمدة قصيرة، اندلعت ثورة البربر (١٢٢ هـ) التي أخرجت المغرب من دار الخلافة الأموية، وهو ما لم يُتح للإسلام الصحيح فرصة التغلغل في أحشاء بلاد البربر الحديثة العهد بالجاهلية.

صفوة القول، إن البربر في بعض مجالات المغرب الأقصى حاولوا أن يجعلوا الأمازيغية لغة الإسلام، وترجموا معاني القرآن إلى لغتهم، وصلّوا بها، ولا أدلَّ على ذلك من النصوص التي احتفظ بها المؤرخون الذين نقلوا خبر الديانتين، غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل بسبب معارضة الفقهاء العرب ومن والاهم من البربر، وجرى القضاء عليها عسكريًا.

هكذا استطاعت اللغة العربية احتكار الوظيفة الدينية بشكل تام في المغرب الأقصى، بعد القضاء على محاولات تمزيغ الإسلام، وذلك مع

---

(٨٤) حار المؤرخون في وصف وتجنيس الديانة البرغواطية؛ منهم من ربطها بالخوارج، ومنهم من ربطها بالآثار المسيحية واليهودية... والواقع أنها إسلام بلغة البربر، إسلام القرن الثاني الهجري في المغرب الأقصى حيث فتور الدعوة، وضعف الصلة بالمصادر الأصلية للإسلام بالمشرق. انظر: أحمد الطاهري، **المغرب الأقصى ومملكة بني طريف الرغواطية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥)؛ محمد الطالبي وإبراهيم العبيدي، **الرغواطيون في المغرب** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩)؛ امحمد جبرون، **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس هجري** (الرباط: دار أبي رقراق، ٢٠٠٨)، ص ١٧٩، و G. Marcy, *Le Dieux des Abadites et de Bargwâta* (Hespéris: T. XXII, 1953), pp. 3-56.

حلول القرن الخامس الهجري، ونتيجة ذلك استقلت ـ أيضًا ـ بالوظيفة الثقافية منذ أن ظهر العلم بالمغرب الأقصى، حيث أمست لغة العلوم الشرعية والأدبية والعقلية.

من الظواهر الأخرى ذات الصلة بعلاقة العربية بالأمازيغية في المجال المغربي خلال العصر الوسيط، إقدام مهدي الموحدين محمد بن تومرت على تأليف كتاب التوحيد لجمهور الموحدين من البربر باللسان البربري، وترجم معه طائفة أخرى من تعاليمه الدينية إلى الأمازيغية، وقلده في ذلك مع شيء من المبالغة خليفته عبد المومن بن علي، وكان الهدف من هذه الخطوة هو إعادة بناء معاني التوحيد لدى المسلمين الأمازيغ، وتلقينهم مبادئ التدين الصحيح(٨٥).

استقبل المغاربة بمختلف طبقاتهم الخطوة التي أقدم عليها الموحدون بإيجابية، ولا نعلم أحدًا استنكرها من المتقدمين والمتأخرين، كما ساهمت بشكل فاعل في ترسيخ الإسلام في بلاد البربر، وبخاصة في جبال درن (الأطلس الكبير) وسوس، ولعل السبب الرئيس وراء هذا الموقف الإيجابي هو سلامة المشروع الموحدي من الآفات التي وقعت فيها المشاريع السابقة؛ ففي التجربتين السابقتين البرغواطية والغمارية كانت الغاية ـ سواء أدركت أم لم تدرك ـ تمزيغ الإسلام، وابتداع إسلام أمازيغي قرآنًا وسنّة، أما في التجربة الموحدية فالأمر لا يتعدى الرغبة في تمزيغ التدين، أي جعل الأمازيغ يمارسون الإسلام بشكل صحيح.

استطاع التفاعل التاريخي بين العربية والأمازيغية في المغرب الأقصى على مدى خمسة قرون تقريبًا، وحتى العهد الموحدي، بلوغ نوع من التوازن الوظيفي، سمح للمغرب الأقصى بالنمو الديني والثقافي والحضاري، فاللغة العربية استقلت بالوظيفة الدينية باعتبارها لغة القرآن والسنّة النبوية، وبناء عليها استقلت بالوظيفة العلمية، أما اللغة الأمازيغية

---

(٨٥) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ المنوني، **العلوم والآداب والفنون**، ص ٢٧ ـ ٢٨، وليفي بروفنسال، **مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية**، ١٠ ج (الرباط: مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، ١٩٤١)، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

فأُجهضَ طموحُها المبكر لتكون لغة الدين، وأُنكرَ سعيُها لتكون لغة الرسالة، وبالمقابل اعتُرف لها بالنفوذ في المجال التربوي.

٤ ـ تأثير اللغة العربية في هوية المغرب الأقصى

كان المغرب الأقصى قبيل الفتح الإسلامي موزعًا بين ثلاثة أقاليم هوياتية: الهوية الأمازيغية ـ الوثنية التي سادت مغرب الصحراء؛ والهوية اللاتينية ـ النصرانية التي سادت المغرب المفتوح (الشمال)، وبشكل نسبي مغرب الوسط؛ والهوية العبرية ـ اليهودية التي تخللت المغارب الثلاث، وكما هو واضح من خلال هذه التسميات كانت لكل واحد من هذه الكيانات الهوياتية لغته الخاصة. يعكس هذا الانقسام تأثيرات ثقافية وحضارية متباينة، بعضها آتٍ من الشمال، وبعضها الآخر وافد من الجنوب والشرق. ولم تكن التجزئة الهوياتية في المغرب الأقصى قبيل الفتح الإسلامي مجرد تجزئة دينية وثقافية، بل تعدتهما إلى المجال السياسي، حيث كان لكل هوية انحياز سياسي واضح، فالمغرب المفتوح خضع للهيمنة البيزنطية، ومغرب الصحراء خضع للحركات الاستقلالية الأمازيغية (القبلية)، بينما مغرب الوسط كان يتأرجح بين القوتين الأمازيغية والنصرانية.

لكن دخول الإسلام إلى المنطقة غيّر من الدينامية التاريخية في شمال أفريقيا، وخلخل الاستقرار الهوياتي القائم على التجزئة، وعاشت في ظله المنطقة لقرون، فاعتناق البربر الإسلام في أواخر المئة الأولى للهجرة، والتحاقهم بتاريخه، غيّر الكثير من عوامل معادلة الهوية في المغرب الأقصى، وعلى رأس هذه العوامل: الدين واللغة.

أدى إسلام المغاربة إلى قلب جذريّ في معادلة الهوية الدينية، حيث أزيحت الوثنية والمسيحية من المجال المغربي بصفة شبه كلية، وعُوِّضا بالإسلام. ومن الحاجات الثقافية المستجدة في هذا الظرف التاريخي، التي واكبت الفتح الإسلامي، الحاجة إلى التعليم الإسلامي. إذ كان المسلمون الجدد بحاجة إلى بلاغ وبيان، حتى يتشبعوا بمعاني الإيمان، ويخرجوا من نفق الجاهلية إلى رحابة الإسلام، ومن ثم ظهر في المغرب الأقصى مجموعة من الدعاة والمعلمين، ونشأت مجموعة من المجالس والكتاتيب التعليمية.

في هذا السياق، دخلت اللغة العربية إلى المجال الثقافي المغربي باعتبارها لغة القرآن والدين الجديد، واتسع استعمالها باتساع دائرة الإسلام. ورسخت مكانة العربية باعتبارها لغة دين، بعدما قُضيَ نهائيًا على المحاولات المحلية لتمزيغ الإسلام التي قام بها كل من البرغواطيين وحاميم الغماري. غير أن نفوذ العربية لم يقف عند هذا الحد، بل سرعان ما تحوّلت إلى لغة «علم»، انسجامًا مع النمو الحضاري الذي عرفه الكيان الإسلامي، وتأثرًا به، حيث أصبحت العربية لغة الفقه وعلوم القرآن وعلوم اللغة... ومما يدل على قيمة هذا التطور النوعي في تعاطي المغاربة مع اللغة العربية وأهميته هو تداولها العلمي من طرف أتباع الديانات الأخرى وبصفة خاصة اليهود.

من ثم، مكنت الدينامية التاريخية الحديثة المغرب الأقصى من هوية جديدة، جاءت حصيلة تفاعلات تاريخية، استغرقت على الأقل ثلاثة قرون، قبل أن تفصح عن ذاتها. وتجلت هذه الهوية في جملة الثوابت التي أفرزها التطور الصعب، والعنيف أحيانًا الذي مر به المجال المغربي، وصمدت أمام الهزات التاريخية الكبرى، ومن أهم هذه الثوابت: الإسلام، واللغة العربية، والتراث الثقافي والحضاري العربي، والوحدة السياسية.

باستحضار نسق الهوية التي كانت سائدة قبل الفتح، وتلك التي جاءت نتيجة مخاضاته، يُطرح السؤال التالي: هل كان للُّغة العربية ـ باعتبارها لغة تعليم ـ دور في إحداث هذه الثورة الهوياتية، وصوغ الهوية الجديدة؟ أو بعبارة أخرى، ما التعديلات التي طاولت بنية الهوية، والتي ترجع لعامل اللغة؟

إن اللغة العربية من حيث هي لغة أولًا، ولغة تعليم ثانيًا، أتاحت لها الظروف التاريخية التي حملتها إلى المغرب الأقصى، والوظائف الحيوية التي اضطلعت بها منذ دخولها إلى هذا البلد، التأثير بقوة ووضوح في بنية الهوية وأوصافها، وتتجلى أهم هذه التأثيرات في: تحول العربية، بحكم أدوارها، وخصوصية علاقتها بالدين إلى هوية؛ صبغ الثقافة والحضارة المغربيتين بالطابع العربي؛ المساهمة في بناء الوحدة السياسية للمغرب الأقصى وتكوين مفهوم الأمة.

ـ **ارتقاء العربية إلى لغة هوياتية:** أمست اللغة العربية بعد اندماجها في

النسيج الثقافي المغربي، ونتيجة التفاعلات التاريخية التي مسّتها على امتداد أربعة قرون تقريبًا لغة هوية، تتجاوز أدوارها وفوائدها الأدوار التقليدية التي تضطلع بها عادة «لغة التعليم»، وفي مقدمها الدور التعليمي الوظيفي، إلى «الدور الهوياتي الذي يجعل اللغة رمزًا من رموز الذات، يدخل في تعريفها وتحديدها. فالمغاربة في بداية الأمر لم يتعاملوا مع اللغة العربية باعتبارها لغة مقدسة، ولا أدلَّ على ذلك، محاولات الاستغناء عنها، وتعويضها بالأمازيغية في تلقي العقيدة، لكنها ونتيجة ارتباطها بالدين وتحديدًا بالقرآن الكريم اكتسبت نوعًا من القدسية أعلت من شأنها بين المغاربة. فالذات المغربية أو الهوية المغربية بعد انصرام القرون الأربعة الأولى لا يكتمل وصفها وتعريفها من دون اللغة العربية، حيث أمست جزءًا حيويًا منها، ولا ترجع هذه المكانة التي باتت تتبوؤها العربية في المغرب الأقصى إلى دورها التعليمي أو التواصلي، بل إلى دورها الديني، فيندر أن تجد مغربيًا راشدًا بعد هذه المدة لا يحفظ شيئًا من القرآن والحديث وكلام العرب.

- **صبغ الحضارة المغربية بالطابع العربي**: انتقل المغرب الأقصى بعد إسلامه من نسب حضاري إلى آخر، حيث تخلى عن «الحضارة اللاتينية» التي أخذت في الأفول، حتى قبل مجيء الإسلام إلى هذه الأرض، وانخرط في الدينامية التاريخية والحضارية التي أطلقها الإسلام، وأدى هذا الانخراط الفاعل إلى ظهور نواة حضارة عربية - إسلامية في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام في المغرب الأقصى، ساهمت اللغة العربية بقوة في تخلّقها وتحديد أوصافها.

أطلق الفتح الإسلامي للمغرب الأقصى متتالية تاريخية جديدة ابتدأت باعتناق البربر الإسلام، وانتهت بظهور حضارة فتية وراقية، فنتيجة اعتناق البربر الإسلام، واستجابة للحاجات الدينية الملحّة للمسلمين الجدد في الشمال الأفريقي ظهر «العلم» في أوساط المغاربة، ولم يكن يعني في البداية أكثر من حفظ القرآن الكريم، وطائفة من الروايات المسندة إلى أئمة في المشرق، مهد الإسلام، والحافظ لإرثه بعد انقطاع الرسالة. ومع تقدم السنين تشعبت مسائل هذا العلم، وتفرعت عنه علوم أخرى، من أبرزها: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والسيرة والتاريخ، وأصول الفقه والدين،

وعلوم اللغة. ولم يتخلف المغاربة عن هذا التقدم الحاصل في المشرق، حيث نقلوا هذه العلوم إلى بلادهم، ونشروها بينهم، وفي بعض الحالات نبغوا فيها وتقدموا على أصحابها. من ناحية أخرى، اقتضى الاجتماع البشري، وتطور أحوال العمران، ظهورَ علوم أخرى جديدة مثل الحساب والمنطق والطب والفلسفة... التي ستعزز بنيان الحضارة الإسلامية في ربوع المجال الإسلامي، بما في ذلك المغرب الأقصى. انطلاقًا من هذا الوصف، تكون الحضارة المغربية من نسل الحضارة الشرقية، ومثالًا ناجحاً لزواج حكمة الشرق بتجربة الغرب (المغرب الأقصى).

هكذا، جعلت التحولات الثقافية والحضارية الكبرى التي مر بها المغرب الأقصى بعد الفتح الإسلامي، وملابساتها التاريخية التي أفضنا في الحديث عنها سابقًا، اللغة العربية تحتكر التعبير الرمزي عن الحضارة المغربية، وصبغتها بصبغتها التي لا تُمحى، فمنذ القرون الأولى حسم المغرب الأقصى أمره، وأمسى عربي الثقافة والحضارة.

- **تكوين مفهوم الأمة**: من أوضح أوصاف المغرب الأقصى قبل دخول الإسلام الانقسام والتجزئة الثقافية والسياسية، إذ لم ينعم الشعب المغربي في ظل الحضارات التي تعاقبت عليه بالوحدة الثقافية والسياسية، فعلى سبيل المثال شكلت المغارب الثلاث (الشمال، والوسط، والصحراء) في الفترة السابقة لدخول الإسلام وحدات بشرية، ثقافية وسياسية متمايزة، يسعى كل منها إلى الظهور بمظهر الأمة، وتبعًا لذلك لم يتذوق المغاربة لذة الإحساس بوحدة الانتماء، والأصل، والمصير، التي تشكل الأساس النفسي لمفهوم الشعب الواحد، إلى درجة يصبح معها السؤال عن وجود الشعب المغربي قبل الإسلام سؤالًا وجيهًا.

استطاع الإسلام بعد وفوده إلى بلاد البربر، ورسوخه فيها، أن يوحد بين أطراف المغرب الأقصى، دينيًا، وثقافيًا، وحضاريًا، ومن ثم إعادة بناء مفهوم الشعب المغربي المنهار بسبب التوغلات الحضارية في العصور القديمة. في هذا الاتجاه، ساهمت اللغة العربية بقوة وفاعلية في الوصل بين أجزاء الكيان المغربي، وتكوين مفهوم الأمة على مجموع تراب المغرب الأقصى، فاحتكارها التعبير الرمزي عن الثقافة والحضارة المغربية بمختلف

روافدها في الشمال والوسط والصحراء، إضافة إلى كونها لغة الدين، جعل منها إحدى خصائص الأمة المغربية الرئيسة ومقوماتها.

منحت اللغة العربية في العصر الإسلامي شعب المغرب الأقصى وحدة ثقافية وحضارية، لم تُتَح له من قَبل في إطار التجارب الحضارية التي مر بها، حيث أمست العلوم الدينية والدنيوية، والآداب المكتوبة... ومعظم مظاهر الحضارة الأخرى، لا يعوق تداولها عائق لغوي أو ثقافي في المغرب الأقصى من ساحل المتوسط إلى تخوم الصحراء. ومن ناحية أخرى، أمست هذه العلوم تعبيرًا عن الجهود الفكرية للإنسان المغربي في أنحاء المغرب الأقصى كلها، ومظهرًا من مظاهر نبوغه وعبقريته الفردية والجماعية. وأثمرت هذه الوحدة الثقافية والحضارية وحدة شعورية أعمق منها، جعلت مفهوم الشعب المغربي أمرًا ممكنًا، بل حقيقة ملموسة وجدانيًا وثقافيًا وحضاريًا.

***

ساهمت اللغة العربية ـ باعتبارها لغة تعليم أولًا ـ بشكل حاسم في صوغ الهوية المغربية، وصبغها باللون العربي، وتجلى هذا الأمر بوضوح في: ارتقاء اللغة العربية إلى لغة هوياتية، نظرًا إلى علاقتها الخاصة بالدين؛ وإضفائها الطابع العربي على المنجز الثقافي والحضاري المغربي؛ وتعزيز مفهوم الأمة. وساعدت الظروف التاريخية التي مرّ بها المغرب الأقصى على مدى ثلاث قرون ـ بدءًا من دخول الإسلام ـ في فسح المجال أمام التأثير الهوياتي للُّغة العربية، بعدما أُقصيَت من طريقها أهم محاولات تمزيغ الإسلام.

كان لهذا التحول التاريخي العميق الذي مس سائر أنحاء المغرب الأقصى: السياسية والثقافية والحضارية انعكاسات استراتيجية كبيرة على مستوى نظرة المغاربة إلى أنفسهم، وطريقة إدراكهم لذاتهم، فمنذ ذلك الحين (القرن الرابع الهجري) أمسى الإنسان المغربي ـ ثقافيًا وحضاريًا ـ عربي الانتماء، وأمسى بلده جزءًا من جغرافية الوطن العربي، وتساوى في هذا الأمر الأمازيغ مع العرب.

تحقق المغرب العربي اليوم، أي المغرب الأقصى، في الواقع وفي أذهان الناس بالمعنى السالف الذكر بفضل الانفتاح والمرونة التي أبدتها

الفاعليات العربية تجاه الأمازيغية في القرون الأولى بعد الفتح، بحيث لم تطمح لإقصائها، أو القضاء عليها، بل على العكس من ذلك، احترمت وظائفها الاجتماعية والتواصلية احترامًا تامًا، وتعايشت معها، واقتصرت العربية على الوظائف الجديدة فقط التي لم تكن من صميم مهمات الأمازيغية، وعلى رأسها الوظيفة الدينية، والوظيفة العلمية والثقافية، ومن ثم استمرار مفهوم المغرب العربي في المستقبل مشروط باحترام هذا التوافق التاريخي الذي تشكل منذ عشرة قرون.

ثانيًا: الهوية العربية وتحدي الفرنسة من أواخر التاسع عشر إلى عام ١٩٧٠

١ ـ استخدام الفرنسية في التعليم: البدايات والتطور

إن قصة اللغات الأجنبية في المغرب من الناحية التاريخية شديدة الصلة بالاجتياح الرأسمالي للعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، ولا تنفصل عنه، فدخول هذه اللغات إلى المجال التداولي المغربي سوغته إرادات نهضوية وأخرى إمبريالية. سنحاول في هذا القسم متابعة قصة اللغات الأجنبية في المغرب الأقصى، وتحديدًا اللغة الفرنسية في أطوار ثلاث: قبيل الحماية، وفي أثنائها، وبعدها.

أ ـ اللغة الأجنبية (الفرنسية) في المغرب الأقصى قبيل الحماية

برزت الحاجة إلى اللغات الأجنبية في المغرب الأقصى بشكل ملحّ خلال القرن التاسع عشر، وتزامن ذلك مع تصاعد الضغط الرأسمالي على بلدان جنوب المتوسط، بأشكاله المختلفة: العسكرية والسياسية والدبلوماسية، فقبل هذا التاريخ لم تكن المعطيات الداخلية للمغرب الأقصى، ولا مستوى علاقاته الخارجية تفرض تعلم اللغة الأجنبية، لكن مع حلول القرن التاسع عشر، انقلب الوضع، وتزايدت حرارة الاحتكاك مع الغرب الرأسمالي المتربص بجنوب المتوسط، الأمر الذي فرض على القادة السياسيين المغاربة الالتفات نحو اللغة الأجنبية وإدماجها في نوع من «التعليم الرسمي»، تلبية لبعض الضرورات النهضوية والسياسية والدبلوماسية.

اقتصر تدريس اللغة الأجنبية في المغرب الأقصى بدايةً على البعثات الطالبية التي كانت توجهها المملكة المغربية إلى البلدان الأوروبية المختلفة لاستكمال دراستها في عدد من التخصصات العلمية الحديثة مثل الهندسة المدنية والعسكرية والتقنيات. . . ومن أشهر المدارس التي اشتهرت بتعليم اللغات، أو الألسن كما كان يُصطلح عليها في تلك المرحلة، المدرسة الحسنية في طنجة التي أسسها السلطان الحسن الأول (ت. في عام ١٣١١ هـ)، «والغالب أن هذه المدرسة كانت تكميلية، حيث يقع بها إعداد طلبة مدرسة المهندسين، الذين سيذهبون لإكمال دراستهم بأوربة»(٨٦). وتحقيقًا لهذه الغاية كانت تلقن مبادئ اللغات لطلبة البعثة قبل مغادرتهم التراب المغربي(٨٧).

إلى جانب المدارس التي أنشأتها الدولة المغربية لتعليم اللغات، ظهرت مدارس أخرى في أواخر القرن التاسع عشر، مرتبطة بالإمبريالية الغربية، وتخدم أهدافها، وأهم هذه المدارس مدارس البعثة الفرنسية التي بلغ عددها قبيل الحماية ثمانية، كانت تستقبل الأطفال المغاربة من أبناء «المحميين» والعاملين في القنصليات الفرنسية، إضافة إلى قلّة من أبناء الفقراء والأعيان، وكانت اللغة الأجنبية، وبخاصة الفرنسية إحدى المواد الرئيسة في هذه المدارس(٨٨).

على الرغم من شح المعلومات حول مكانة اللغة الأجنبية ونفوذها في المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى عهد الحماية الذي بدأ في عام ١٩١٢، فإن ما توافر لدينا يدل دلالة قوية على أن وظيفة اللغة الأجنبية في المغرب الأقصى في خلال هذا العهد كانت دبلوماسية بالدرجة الأولى، ولم تتجاوز حدود التواصل الدبلوماسي بين

---

(٨٦) محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ٢ ج، ط ٢ ج (الدار البيضاء: منشورات المدارس، ١٩٨٥)، ص ١٤٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧؛ إبراهيم حركات، **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٩٩٤)، ص ٣٧، وخالد بن الصغير، **المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر**، ط ٢ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٧)، ص ٤٦٧.

(٨٨) Fouzia Benzakour, Driss Gaadi et Ambroise Queffelec, *Le Français au Maroc: Lexique et Contacts de Langue* (Bruxelles: De Boeck et Larcier s. a., 2000), p. 44.

الإيالة الشريفة والدول الأجنبية المتربصة بها مثل فرنسا وإنكلترا وإسبانيا وألمانيا. . . وحتى أولئك الطلبة الذين أرسِلوا إلى أوروبا ليتمكنوا من أسرار التقدم العلمي والحضاري ويعودوا بها إلى بلادهم، استغل فيهم المغرب جدارتهم اللغوية فقط، واشتغل معظمهم مترجمين ودبلوماسيين، وقلة قليلة منهم هي التي اشتغلت في تخصصاتها(٨٩).

لم تستطع اللغة الأجنبية قبل الحماية أن تفرض نفسها في المجال العلمي والثقافي في المغرب الأقصى، وتتحول إلى لغة العلم والثقافة الحديثة، على الرغم من احتكارها علوم الوقت، ولا أدل على ذلك من حركة الترجمة العلمية من اللغة الأجنبية، وبخاصة الفرنسية إلى العربية التي عرفتها مملكة مراكش في هذا العهد، والتي ترمز إلى رفض الوسط المغربي أي دور علمي أو ثقافي لِلُغة الأجنبية(٩٠). وعلى الرغم من ضيق المجال التداولي لِلُغة الأجنبية في المغرب الأقصى في هذا العهد، كانت الفرنسية قبيل الحماية اللغة الأجنبية الأولى على مستوى التدريس(٩١).

ب ـ اللغة الفرنسية في أثناء الحماية

بعد فرض معاهدة الحماية على المغرب الأقصى في عام ١٩١٢، واستفراد فرنسا بالشأن المغربي، تغيَّر الوضع اللغوي في المغرب رأسًا على عقب، وتبنّت سلطات الاحتلال منذ البداية سياسة لغوية مدروسة ومنسّقة، أمست بموجبها اللغة الفرنسية إحدى أدوات السيطرة والنفوذ الاستعماري. ما هي خريطة انتشار اللغة الفرنسية في عهد الحماية؟ وما هي الوظائف الجديدة التي اكتسبتها؟

كان المحتل الفرنسي يدرك جيدًا العلاقة الوطيدة بين اللغة العربية ونسق الهوية المغربية المستند إلى عناصر الإسلام والعربية ووحدة الأمة، ومن ثم فالتعريب بالنسبة إلى سلطات الحماية كان يعني مزيدًا من الأسلمة، ووحدة الأمة المغربية، وبالتالي شدة في المقاومة، ورفضًا للأجنبي، ولهذا عمل منذ

---

(٨٩) المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ص ١٦٨ و١٨٥ ـ ١٨٦، وحركات، ص ٣٩.

(٩٠) المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج ١، ص ١٩٢ ـ ٢٠٥.

(٩١) Benzakour, Gaadi et Queffelec, pp. 37.

البداية على محاربة العربية، وحرمانها من وسائل الانتشار والنفوذ، وبالمقابل عمل على توسيع التعليم الفرنسي باعتباره ضمانة استقرار الحماية ومشاريعها الاستغلالية. ولم تكن هذه السياسة العدائية تجاه العربية المشجعة للفرْنسة سرًا يتداول في دهاليز الحماية ومؤسساتها الإدارية، بل تجلت بوضوح في تصريحات ومقالات الأقطاب السياسية والثقافية للاستعمار الفرنسي في المغرب، ونورد في ما يلي أقوى هذه التصريحات التي تكشف النقاب عن النوايا الخبيثة للاستعمار في المغرب اتجاه الهوية المغربية باستعمال السلاح اللغوي، جمعها وترجمها إلى العربية عبد العلي الودغيري في كتاب عنونه **الفرنكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب**:

ـ يقول الجنرال هوبير ليوتي(*) (H. Lyautey) في دورية موجهة إلى ضباطه في الاستخبارات: «إن العربية عامل من عوامل نشر الإسلام، لأن هذه اللغة يتم تعلمها بواسطة القرآن، بينما تقتضي مصلحتنا أن نطور البربر خارج إطار الإسلام. ومن الناحية اللغوية، علينا أن نعمل على الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية»(٩٢).

ـ يقول موريس لوغليه(**) (Maurice le Glay): «كان ضباطنا ورجال إدارتنا يعتبرون دائمًا، نتيجة خطأ مأسوف عليه وتأثير سيئ لاستشراق متحذلق، أن من المناسب مخاطبة الجميع، من غير تمييز في شمال أفريقيا باللغة العربية [. . .] أما نحن فيجب أن نرى في هذا خطأ مرعبًا قد يقود البربر إلى إسلام تام ونهائي، وإلى أن توجد بالمغرب، وعلى يدنا نحن [. . .] كتلة إسلامية منسجمة لا نظير لها. . . ذلك لأن الذي يسلم يظل على إسلامه، ولأننا رغم كل احترامنا للإسلام لا يمكننا نحن أن نقوم له بدور الطلائع [. . .] فإذا تعلم المغربي المتبربر اللغة العربية، لن يكون ذلك على أيدينا. إننا لا ندري بكل تأكيد ماذا سيفعل المستقبل بهذه الكتل

(*) ليوتي: أوّل مقيم عام فرنسي في المغرب، أرسى قواعد السياسة الاستعمارية بهذا البلد.

(٩٢) عبد العلي الودغيري، **الفرنكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب**، كتاب العلم (الرباط: الشركة المغربية للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨٦.

(**) موريس لوغلي: ضابط للاستعلامات الفرنسية بالمغرب، والمراقب المدني لمنطقتي عبدة ودكالة.

المتحمسة النشيطة، ولكن هم قضيتنا العميق والمشروع يفرض أن يتم تطوير سكان الجبال باللغة الفرنسية المعبرة عن فكرنا. سيتعلم السكان البرابرة الفرنسية، إذًا، وسوف يحكمون بالفرنسية»[٩٣].

- يقول فيكتور بيكيه[*] (Victor Piquet): «هؤلاء السكان يمكنهم، بل يجب عليهم في وقت قصير، أن يصبحوا فرنسيين لغة وروحًا. ولو أن شخصًا قام بزيارة الفلاحين في «حاحا» [...] ولو أن أحدًا رأى سكان الجبال رغم عزلتهم في الأطلس الكبير [...] لما ساوره الشك في أن كل بلاد الشلوح [...] ستصبح بعد أعوام قليلة، مقاطعة فرنسية حقيقية»[٩٤].

إجمالًا، إن سدنة الاستعمار الفرنسي وأركانه في المغرب الأقصى - كما تدل هذه العيّنة من التصريحات - كانوا يدركون تمامًا طبيعة العلاقة القائمة بين الهوية ولغة التعليم، وفي السياق نفسه كانوا يدركون أن المقاومة الشديدة التي واجهتهم في سائر أنحاء المغرب، في الجبال والسهول والصحراء، سببها الهوية العربية - الإسلامية التي يمتاز بها الشعب المغربي، لهذا عملوا على استهداف هذه الهوية بتفكيكها، وإضعافها من خلال لغة التعليم، حتى يستتب لهم الأمر، ويصفو لهم الجو.

استنادًا إلى هذه القناعة خطط الفرنسيون للتعليم في المغرب الحديث، وأنشأوا المدارس، ووضعوا البرامج... فبعد توقيع معاهدة الحماية في آذار/ مارس ١٩١٢ اتجهت سلطات الحماية إلى تأسيس التعليم الحديث، الذي يعكس الرؤية الاستعمارية، ويحقق مصالحها من جهة، ويتجاوز التعليم التقليدي - الإسلامي الذي كان سائدًا.

انقسم هذا التعليم إلى قسمين:

- **تعليم أوروبي**: اقتصر على أبناء الجاليات الأوروبية المستقرة في المغرب، ولا يسمح بولوجه للأطفال المغاربة[٩٥]؛

---

(٩٣) الودغيري، **الفرنكفونية والسياسة اللغوية**، ص ١٠٣.

(*) فيكتور بيكيه: أحد المثقفين الفرنسيين المتحمسين للسياسة البربرية.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٩٥) Benzakour, Gaadi et Queffelec, p. 38.

ـ تعليم فرنسي: استهدف الناشئة المغربية، وانقسم هو الآخر إلى فروع عدة، من أهمها: مدارس أبناء الأعيان؛ المدارس الفرنسية ـ الإسلامية (العربية)؛ المدارس الفرنسية البربرية؛ والتعليم الشعبي بشقيه القروي والحضري والمهني[٩٦].

إذا كان التعليم الأوروبي بحكم الفئة المستهدفة لم يهتم بالثقافة المغربية واللغة العربية، وكان يُدرّسها باعتبارها لغة أجنبية فقط، مثلها مثل الإنكليزية[٩٧]، فإن التعليم الفرنسي الذي يستهدف أساسًا أبناء المغاربة، لم يختلف عنه كثيرًا، وحاول بكل الوسائل إضعاف اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وفي المقابل تعزيز مكانة اللغة الفرنسية، فعلى سبيل المثال: مدارس أبناء الأعيان كانت تدرّس تلامذتها القرآن والعربية، أما بقية المواد فكانت تدرس بالفرنسية، وبالتالي كان الغلاف الزمني لمادتي القرآن والعربية أصغر بكثير من المواد المفرنسة[٩٨]؛ والمدرسة الفرنسية ـ الإسلامية كانت تدرّس الإنسانيات الإسلامية والعربية في ١١ ساعة، بينما تدرّس المواد الفرنسية (اللغة والعلوم) في ٢٠ ساعة[٩٩].

غير أن أرقى مظاهر الإقصاء الثقافي والتعصب ضد اللغة العربية والإسلام تجلى في المدارس الفرنسية ـ البربرية، المتمركزة في المناطق البربرية (الأطلس) التي ألغت المواد العربية كلها من منهاجها الدراسي، وشطبت كل إحالة إلى الإسلام، ودرّست المواد كلها باللغة الفرنسية[١٠٠]. وإمعانًا في التعصب، لقنت اللغة البربرية بالحرف اللاتيني، واستمرارًا

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٠٠) يشير محمد شفيق إلى أن العربية كانت تُدرّس في مدرسة أزرو خارج الحصص العادية وفي ظروف مزرية جدًا، وسيتحسن الاهتمام بالعربية في هذه المدرسة، وفي المقابل سيتراجع تلقين الأمازيغية مع اقتراب تاريخ الاستقلال، ولعل هذا التحول في نظرنا يرجع إلى الضغط القوي الذي مارسته الحركة الوطنية، خصوصًا بعد أزمة الظهير البربري الذي استهدف تمزيق الوحدة الثقافية المغربية... انظر: شفيق، ص ٤٨.

لهذه السياسة، وحتى تحوّل بين المغاربة الأمازيغ وبقية أفراد الشعب المغربي، أُسِّست مدرسة أزرو (Collège d'Azrou) في عام ١٩٣٤، ليستكمل فيها أبناء الأمازيغ المتخرجون من المدارس البربرية دراستهم من دون الحاجة إلى الالتحاق بالمدارس «الإسلامية» في المناطق الأخرى[١٠١].

أما في مجال التعليم العالي فلم تختلف الوجهة كثيرًا، حيث حرصت سلطات الحماية الفرنسية على ربط خلايا البحث العلمي التي أسستها في المغرب الأقصى، سواء في مجال الإنسانيات أم العلوم الطبيعية بأهدافها، ولم تتح في هذا السياق للغة العربية فرصة المشاركة العلمية المقدرة، ومن أبرز المؤسسات البحثية التي أنشأها الاحتلال الفرنسي في المغرب «معهد الدراسات العليا المغربية (H.E.M)» (١٩٢٠) الذي بعد تطورات مختلفة استقر عمله على التدريس والبحث العلمي، واستهدف توسيع المعارف باللغات المحلية والجغرافيا والتاريخ... غير أنه لم يرقَ إلى مستوى مؤسسة جامعية. ومن أبرز منشورات هذا المعهد المجلة المغربية الفرنسية الشهيرة **هسبيرس** (*Hespéris*)[١٠٢].

تفطنت الحركة الوطنية المغربية للأخطار التي بات يشكلها التعليم الفرنسي على الجماعة الوطنية المغربية وهويتها، وحاولت معارضة سياسة سلطات الحماية في هذا المجال، وفضح مؤامراتها على اللحمة الوطنية في الصحافة والمنتديات السياسية، غير أن أبرز خطوة قامت بها في هذا الاتجاه هي إقدامها على تأسيس المدارس الحرة التي تحولت بسرعة شديدة إلى حركة مقاومة تربوية للسياسة الفرنسية في المغرب، وفي هذا الصدد يقول أحد أقطاب هذه الحركة، هو محمد حسن الوزاني: «فكرنا في تأسيس مدارس حرة تتعلم فيها الناشئة أصول الدين، والعربية، والعلوم، زيادة على القرآن، وذلك بأساليب جديدة [...] وكل هذا على نسق المدارس العربية الفرنسية لأبناء المغاربة، وكان في إحداث علم المدارس تطوير كبير، وتجديد أساسي لكتاتيب القرآن، كما كان فيه رد

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

فعل ضد طغيان التعليم الفرنسي على الديني والعربي في المدارس المغربية الرسمية»(١٠٣).

إجمالًا، إن التعليم الفرنسي على الرغم من محدوديته التي تتجلى في الأعداد القليلة للأطفال الذين استفادوا منه، والنفقات الهزيلة التي رصدتها سلطات الاحتلال لتحقيق أهدافه، وعلى الرغم من مقاومة الحركة الوطنية له، استطاع تكوين نخبة حديثة مفرنسة تمركزت في الإدارة بالدرجة الأولى، أمست قبيل رحيل الاحتلال، وبعد رحيله، المنافح القوي عن المصالح الثقافية الفرنسية في المغرب، والمدافع الصلب عن الازدواجية اللغوية في المغرب أمام النخبة المعربة المعارضة لها.

من الناحية الوظيفية، استطاع التعليم الفرنسي أن يعيد توزيع الوظائف بين اللغات الحية في المغرب (الفرنسية والعربية)، حيث أصبحت اللغة الفرنسية لغة الإدارة والاقتصاد، ولغة العلم والثقافة الحديثة، بعدما كانت قبل الحماية تقتصر فقط على الوظيفة الدبلوماسية، بينما تراجع دور العربية في هاته المجالات وأمست لغة دينية تراثية مفصولة عن الواقع، ترتبط بالأنشطة التقليدية فقط(١٠٤).

ج ـ اللغة الفرنسية بعد الحماية

بعد أكثر من أربعين سنة من الفرنسة (١٩١٢ ـ ١٩٥٦) والتهميش الوظيفي للُّغة العربية، رفعت الجماعة الوطنية المغربية شعار التعريب الذي عكس حجم الحنق على السياسة اللغوية الفرنسية في المغرب الأقصى، وحاولت العربية استرجاع وظائفها المسلوبة منها في مجالات الإدارة والتعليم والمحيط... وفي هذا السياق الوطني الخاص انعقدت اللجنة الملكية للتعريب في عام ١٩٥٧، التي بلورت المبادئ الأربعة لمشروع إصلاح التعليم: التعريب، والمغربة، والتوحيد، والتعميم، وبعدها

---

(١٠٣) محمد حسن الوزاني، **مذكرات حياة وجهاد** ([د. م.]: منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، [د. ت.])، ص ٣٧٣.

(١٠٤) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٨ (الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، ٢٠٠٨)، ص ٢٨٩.

أُسِّس معهد دراسات وأبحاث التعريب (I.E.R.A) في عام ١٩٦٠[١٠٥].

غير أن الأسئلة التي رافقت النقاش الوطني حول مسألة التعريب، مثل طبيعة التعريب المنشود، هل الكلي أم الجزئي؟ المرحلي أم الفوري؟ ثم ماذا سنعرب؟ وكيف سنعرب؟... قسَّمت الجماعة الوطنية إلى ثلاثة تيارات رئيسة: **التيار** التقنوقراطي الحداثي (الفرانكفوني) الذي اعتبر استمرار الهيمنة الفرنسية ضرورية للانفتاح العلمي والاقتصادي، والاتصال بأسباب الحداثة والتقدم بالضفة الشمالية؛ **والتيار** التقليدي العربي ـ الإسلامي الذي مثّله نخبة القرويين وملحاقاتها، والمنحدرة من التعليم الأصيل، وكان يرى جدارة العربية للقيام بسائر الأدوار، وبالتالي لا بد من إعادة الاعتبار إليها في سائر المجالات التي سُرِقَتْ منها في ظل الاحتلال؛ **والتيار** الأنثروبولوجي الثقافي الذي حاول إقناع الأطراف كلها بضرورة اقتسام النفوذ بين اللغتين العربية والفرنسية، حيث جعل للأولى المجال الداخلي، وللثانية المجال الخارجي[١٠٦].

إجمالًا، على الرغم من النقاش السياسي العميق والجاد بين سائر التيارات حول قضية التعريب، الذي عكسته المناظرات والندوات الوطنية الكثيرة التي نظمت لمدارسته، وما يتصل به (المعمورة ١٩٦٤، وإفران ٧٠/ ١٩٨٠)، والإجراءات المتخذة من الحكومات المتعاقبة في المملكة المغربية، فإن التعريب عمليًا بقي محدودًا، وتأرجح بين تعريب شامل لبعض القطاعات (العدل)، وجزئي في قطاعات أخرى مثل التعليم والمالية والمعهد الوطني للإحصاء[١٠٧]، الأمر الذي جعل الازدواجية اللغوية حقيقة ملموسة في الحياة العامة المغربية لا يمكن القفز عنها أو تجاهلها. وبحسب محمد بلبشير الحسني، مقرر لجنة التعليم في عهد السلطان محمد الخامس

---

(١٠٥) Benzakour, Gaadi et Queffelec, pp. 57-58.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٠.

(١٠٧) حاول مصطفى بنيخلف تعريب سلك مهندسي الإحصاء، ونجح في تأسيس قسم معرب إلى جانب الأقسام المفرنسة، وذلك في عام ١٩٧٨، غير أن هذه التجربة فشلت بسبب المحاصرة وسياسة الإلحاق المتبعة في التعليم العالي، وقد تحدّث مصطفى بشكل وافٍ عن هذه التجربة في حوار مع مجلة عالم التربية. انظر: مصطفى بنيخلف، «حوار صحفي،» **عالم التربية**، العدد ٤ (١٩٩٦)، ص ٣٣ ـ ٣٩.

(١٩٥٧)، كان للعاهل المغربي الراحل الحسن الثاني رأي حاسم في المدى الذي يجب أن يبلغه التعريب[١٠٨].

بقيت اللغة الفرنسية في المغرب الأقصى بعد الاستقلال حاضرة بقوّة في مجالات الإدارة الاقتصادية والتعليم الأساسي والعالي والمجال الأسري، واعتبارها لغة التخاطب في الإدارة، كما حافظت على وجودها، بل وعززته في الصحافة بأنواعها المختلفة والمجال الثقافي والفني وفي العلاقات الاجتماعية الخاصة بين الأصدقاء وداخل الأسرة[١٠٩].

٢ ـ النخبة المفرنسة في المغرب الأقصى بُعيد الاستقلال

مكّن استخدام اللغة الفرنسية في التعليم الحديث في المغرب، وعلى مدى ستة عقود تقريبًا، من تكوُّن نخبة مفرنسة مبثوثة في مختلف مرافق الدولة والمجتمع، تمثل لها الفرنسية لغة العمل، ولغة الثقافة والإعلام... واضطلعت هذه النخبة بأدوار مهمة في المملكة المغربية سواء في فترة الاحتلال أم بعد رحيله، وستتحول بعد مدة وجيزة إلى قوة فرانكفونية تربط مصير المغرب الحضاري بفرنسا.

نهجت سلطات الاحتلال الفرنسي سياسة إقصائية تجاه العناصر المعربة في المجال العمومي بمستوياته المختلفة، وفسحت في المقابل المجال أمام العناصر المفرنسة، المتخرجة حديثًا من المدارس الفرنسية ـ الإسلامية، ووضعت لهذا الغرض مجموعة من الضوابط القانونية، وعلى رأسها نظام المباريات في ولوج الوظيفة العمومية الذي لم يكن معروفًا من قبل في المغرب، بحيث أصبحت الشواهد المدرسية والدبلومات، بخاصة شهادة

(١٠٨) صرّح لنا بلبشير في حوار حول هذا الموضوع أن وزير التربية الوطنية يوسف بلعباس أواخر عام ١٩٦٢ طلب منه إعداد مشروع للتعريب وإصلاح التعليم، وبعد تردّد قَبِلَ العرض، وتفرّغ إلى جانب عناصر أخرى لإعداد خطة لهذا الغرض، وبعد تمام الأمر وعرض المشروع على الملك الحسن الثاني، انتهى كلّ شيء، إذ طلب الملك من اللجنة إعادة النظر في المشروع، وبخاصة في جانب التعريب، وبعد رفضها بطريقة لبقة، هذه المراجعة، طلب الملك مقابلتهم، وفي أثناء اللقاء أفصح الراحل الحسن الثاني عن موقفه من تعريب التعليم، وبخاصة في الأسلاك العليا، ولو على مدى زمني طويل، وهكذا فشلت هذه المبادرة.

(١٠٩) Benzakour, Gaadi et Queffelec, p. 76.

الدروس الثانوية (البروفيه) التي كانت تقدمها المدارس الفرنسية شرطًا أساسيًا لاجتياز معظم المباريات وأهمها، الأمر الذي لم يتوافر للطلبة المعربين المتخرجين من التعليم التقليدي، وجرى بالتالي إقصاؤهم من الوظيفة العمومية(١١٠). ويحكي أحد الطلبة القرويين في عام ١٩٥٥ عن حالة الإقصاء هاته، ومصير طلبة التعليم الأصيل قائلًا: «فالوظائف أخذت توزع، وحظ المثقف بالعربية بات محددًا في دوائر خاصة لا تكاد ترضي طموح أصحاب النفوس التي لها نوع من الشفوف [...] وهكذا أصبح واضحًا أن أربعين سنة من الحماية أو تزيد كانت لمصلحة المثقف بالفرنسية، وأن حامل شهادة الدروس الثانوية بالفرنسية قد ينال من السلطة والنفوذ والمرتب في الدولة ما لا يجوز لحامل العالمية أن يحلم به»(١١١).

على الرغم من صدور ظهير عام ١٩٥٥ الذي نص على تسهيل تكوين المغاربة، وإدماجهم في الوظيفة الإدارية ممن لم يحرزوا شهادات، وأوقف العمل بشرط الشهادة في التباري على الوظيف بشكل عام، ولمدة خمس سنوات(١١٢)، فإن نهج الإقصاء بقي مستمرًا بأشكال مختلفة، وهو ما أكدته رابطة علماء المغرب في بيانها الصادر في عام ١٩٦٠، بعد مرور زهاء خمس سنوات على صدور الظهير السالف الذكر(١١٣)، ما يدل على أن مشروع «تسهيل إدماج المغاربة في الوظيفة» الذي جاء به ظهير عام ١٩٥٥ كان مجرد دعاية سياسية، تزامنت مع أجواء التحضير للاستقلال، وإعلان الحكومة الأولى، ولم يرقَ إلى مشروع سياسي قابل للتنفيذ.

لعل أقوى مظاهر تغلغل الفرنسة في المجال السياسي المغربي،

---

(١١٠) هناك كثير من أمثلة المباريات التي نظّمتها الإقامة العامة الفرنسية لاختيار بعض الموظفين من متخرّجي المدارس الفرنسية الإسلامية، ويكفي في هذا السياق مباراة تعيين موظفين لقبض الضرائب البلدية، التي كانت تتطلب من المتقدّمين لها الحصول على البروفيه. انظر: **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٢١٥ (٨ نيسان/ أبريل ١٩٥٥)، ص ٩٦٥.

(١١١) محمد الأمين الدرقاوي، **تأملات وآراء حول التعليم الأصيل بالمغرب** (الرباط: مطبعة الأمنية، ١٩٧٥)، ص ٥ ـ ٦.

(١١٢) **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٢٢٦ (٢٤ حزيران/ يونيو ١٩٥٥)، ص ١٧٨٢.

(١١٣) أحمد بن شقرون، **مواقف وآراء رابطة علماء المغرب من التأسيس إلى المؤتمر العاشر** (الرباط: منشورات رابطة علماء المغرب، [د. ت.])، ص ١٠١.

وتمكنها من نخبته، انتماء معظم أفراد الحكومات الأولى إلى المدرسة الفرنسية، بمن في ذلك بعض رموز الحركة الوطنية مثل عبد الله إبراهيم، وعبد الرحيم بوعبيد، غير أن أكثر هذه الأسماء حماسةً للفرنسة، وربط المغرب بالفلك الفرنسي: امبارك البكاي الهبيل، رئيس وزراء المغرب في الحكومة الأولى، وأحمد رضا اكديرة، ومحمد بنهيمة... إلخ[١١٤].

إلى جانب النخبة السياسية المفرنسة ظهرت في مغرب الاستقلال نخبة ثقافية «فرانكفونية»، استكمل معظم أفرادها تكوينهم العالي في الجامعات الفرنسية[١١٥]، وعادوا إلى المغرب بلسان فرنسي مبين، ومن أشهر المثقفين المغاربة الكتّاب باللغة الفرنسية بُعيد الاستقلال:

ـ الأديب أحمد السفريوي: التحق بالمدرسة الفرنسية ومنها تخرج. ألف كثيرًا من النصوص الأدبية باللغة الفرنسية، من أشهرها: **سبحة من عنبر** (*Le Chapelet d'ambre*) ١٩٤٩، **والمدن الدينية الثلاث في المغرب** (*Trois Villes saintes du Maroc*) ١٩٥٥، **وأحلم بالمغرب** (*Rêver du Maroc*) ١٩٧٠، ونال عددًا من الجوائز تقديرًا لأدبه الفرانكفوني، من أبرزها: جائزة مارسولان غيران مهداة من الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٤٩، وجائزة رئيس الجمهورية الفرنسية[١١٦].

ـ الأديب إدريس الشرايبي: تخرج من ثانوية ليوتي بالمغرب، ومنها انتقل إلى فرنسا لاستكمال تعليمه العالي في تخصص الكمياء، وغلب عليه الأدب مبكرًا على الرغم من اتجاهه العلمي، قال عنه عبد الغني أبو العزم: «الشرايبي إنسان مهزوم تخلى عن وطنيته بكل بساطة وعن مجتمعه لمجرد رغبة ذاتية»[١١٧].

---

(١١٤) الجريدة الرسمية، العدد ٢٢٥٢ (٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٥).

(١١٥) قبيل الاستقلال، وبعده بقليل، توزّع الطلبة المغاربة بين وجهتين علميتين رئيستين؛ مشرقيّة وغربية، ومن أهم أعلام الثقافة المغربية المعاصرة الذين استكملوا تعليمهم العالي في الشرق مستشار الملك عباس الجيراري الذي تخرّج من القاهرة، ومحمد عابد الجابري من سورية...، في حين قصد الغرب عدد آخر من الطلبة، ومن أبرزهم الحبابي والعروي...

(١١٦) عبد الله بن العباس الجيراري، **التأليف ونهضته بالمغرب** (الرباط: منشورات نادي الجيراري، مكتبة المعارف، ١٩٨٥)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١١٧) عبد الغني أبو العزم، «رأي في الأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية،» **أقلام** (الدار البيضاء)، العدد المزدوج ٤ ـ ٥ (١٩٦٧)، ص ١٢٥.

ألّف الشرايبي كثيرًا من النصوص الأدبية باللغة الفرنسية، كانت أولاها رواية *Le Passé simple* عام ١٩٥٤، ثم تلتها روايات أخرى، انتشرت في شتى أنحاء العالم مثل: *Les Boucs* (١٩٥٥)، *La Foule* (١٩٦١)، *Un ami viendra vous voir* (١٩٦٧)[١١٨]...

- محمد عزيز الحبابي: من أوائل المغاربة الذين التحقوا بباريس لاستكمال دراستهم العليا في تخصص مثير في ذلك الوقت، وهو الفلسفة، حيث حصل هناك على شهادة الدكتوراه من السوربون، وبعد عودته إلى المغرب تفرغ للتدريس والبحث العلمي، واشتهر بنظريته في الشخصانية الإسلامية، ألف كثيرًا من الكتب والمقالات العلمية أغلبها بالفرنسية، تُرجم بعضها إلى العربية، ومن أهم هذه المؤلفات[١١٩]:

- *De L'Etre à la personne : essai d'un personnalisme réaliste* (1953)
- *Du Clos à l'ouvert : vingt propos sur les cultures nationales* (1961).
- *Le Personnalisme musulmane* (1964).

أثار الظهور الفاعل للنخبة المفرنسة في مغرب الاستقلال ـ وبخاصة الثقافية منها ـ من خلال استعمالها اللغة الفرنسية، نقاشًا واسعًا في الحقل الثقافي المغربي، احتضنه عدد من المنابر الثقافية الصادرة في تلك الآونة، حيث اعتُبر استمرار اللسان الفرنسي في المغرب، أو ما يُسمى الازدواجية اللغوية نوعًا من الخيانة، وعلامة على الفشل في الاستقلال، وكارثة، في حين هناك من رأى خلاف ذلك. وتُعتبر مقالة عبد اللطيف اللعبي (١٩٦٦) حول «حقائق ومعضلات الثقافة الوطنية» (Réalités et dilemmes de la culture nationale)؛ ومقالة عبد الغني أبو العزم «رأي في الأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية» (١٩٦٧)، كافيتين لمن أراد الاطلاع على أبعاد هذا النقاش الفكري، ووجهات النظر الرئيسة التي كان يتحصن وراءها كل من المعارضين والمؤيدين لـ «الأدب المغربي الفرنسي»؛ فبحسب اللعبي الثنائية اللغوية ليست مشكلة تصفية الاستعمار، لكنها مشكلة خاصة، مشكلة كاتب تلقّى تعليمه في المدارس

(١١٨) Abdellatif Laâbi, «Questionnaire,» *Revue Soues* (Rabat), no. 5 (1967), p. 4.

(١١٩) الجيراري، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

الفرنسية، ونشأ في تعليم أحادي مكّنه من التعبير باللغة الفرنسية فقط(١٢٠)، والشيء نفسه يؤكده الأديب الفرانكفوني إدريس الشرايبي متحدثًا عن تجربته في حوار مع اللعبي نشرته **أنفاس** في عام ١٩٦٧(١٢١).

هكذا، بعد مرور نحو ٤٤ سنة من القبضة الفرنسية المباشرة على المغرب، آلت السلطة بطريقة سلسلة إلى النخبة المغربية المفرنسة التي تخرّجت من المدارس الفرنسية، ولم تختلف في هذا الباب العناصر الوطنية عن العناصر الموالية لفرنسا. ولعل أبلغ دليل على عمق الفرنسة في النخبة المغربية، وبخاصة السياسية منها، ما صرّح به رئيس الوزراء في الحكومة الأولى (١٩٥٥) الباشا امبارك البكاي الهبيل أمام الفرنسيين في محادثات إيكس ليبان (١٩٥٨)، حيث قال: «إني متأكد من فرانكفونية المغاربة، لكنهم يرغبون في تطور نحو سيادة المغرب وفي المحافظة على حقوق فرنسا والفرنسية. إن المغرب لا يمكنه أن يطالب في عصر الذرة بدولة منعزلة لأنه مزدوج اللغة»(١٢٢). وفي الاتجاه نفسه أدى التعليم الفرنسي الذي أقرته الحماية الفرنسية، والتعريب المتعثر بُعيد الاستقلال إلى تبلور نخبة ثقافية مفرنسة، ساهمت في إثراء الساحة الثقافية المغربية بنصوص أدبية وفكرية مختلفة.

٣ ـ اللغة الفرنسية في مغرب الاستقلال أو «التوسع الوظيفي» للفرانكفونية

لم تفقد اللغة الفرنسية بعد الاستقلال نفوذها في المجال التداولي المغربي بمستوياته المختلفة، واستمرت في أداء مجموعة من الوظائف التي باتت حكرًا عليها، أو تؤديها إلى جانب العربية، واستطاعت في مدة قصيرة أن تعيد بناء شرعية محايثة للخطاب الوطني، ومتوافقة مع ظروف الاستقلال السياسية والوجدانية، ما جعل المغرب مثالًا لـ «التوسع الوظيفي»(١٢٣) للُّغة الفرنسية

(١٢٠) Abdellatif Laâbi, «Questionnaire,» *Revue Soues*, no. 4 (1966), pp. 9-10 and 12.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٩، وعبد الغني أبو العزم، ص ١٢٥.

(١٢٢) «مداخلة البكاي في محادثات إيكس ليبان: المحاضر الرسمية لمفاوضات إيكس ليبان،» **مجلة الملفات المغربية الكبرى** (الرباط)، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ١٤.

(١٢٣) اصطلح كالفي على التوسّع الفرانكفوني في أراضٍ أخرى عبر العالم، وبعيدة من جغرافيتها الطبيعية بـ «التوسّع الوظيفي»، ومثل لهذا النوع من التوسّع بما يجري في كيبك، وأفريقيا =

خارج جغرافيتها الطبيعية (فرنسا، والأجزاء الفرانكفونية من بلجيكا وسويسرا).

من أهم المجالات التي تجلى فيها نفوذ اللغة الفرنسية، وأدت خلالها وظيفة تداولية واضحة، الإدارة والاقتصاد والتعليم والثقافة... ولم تستطع الحماسة الوطنية القوية التي رافقت لحظة الاستقلال شطب لغة الاستعمار من التداول الرسمي في الإدارة العمومية، والمجالات الحياتية الأخرى، إذ على الرغم من مناداة قطاع عريض من النخبة المغربية بالتعريب الشامل، وفي طليعتها حزب الاستقلال، استمر استعمال الفرنسية باعتبارها لغة إدارة في معظم المؤسسات العمومية، كليًا أو جزئيًا، واستمرت معها أفضلية الأطر المفرنسة على المعرّبة، في تناقض تام مع الشعارات السياسية التي روّجها الوطنيون المغاربة، وهذه حقيقة لا تخطئها العين، ولا تحتاج إلى دليل لإثباتها[١٢٤].

طرأ عليها معضلة الفرنسة في مغرب الاستقلال تحول كبير بين مطلع الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فلم تبقَ مجرد قضية من قضايا تصفية «الإرث الاستعماري»، كما يظهر من خلال السجال الوطني، بل أمست قضية مرتبطة بأسئلة الحداثة والانفتاح الحضاري، ومن ثم لم يعد الخطاب الوطني الممجد للعربية في صدد أسئلة التقنية، والعلوم الحديثة، والإفادة من تجربة الآخر الأوروبي (فرنسا) في النهضة والتقدم، مقنعًا ووجيهًا، ما أرغم دعاة التعريب على التنازل عن راديكاليتهم اللغوية، ولو موقتًا، والقبول بنوع من الازدواجية، وبخاصة في التعليم.

لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل سرعان ما طرأت على الساحة السياسية الإقليمية والدولية بعض التطورات، أعادت توجيه السؤال اللغوي في البلدان الحديثة العهد بالاستعمار، وستصب في مصلحة الفرنسة، ويتعلق الأمر بتأسيس «وكالة التعاون الثقافي والتقني» بين الدول الفرانكفونية في القارات الخمس في عام ١٩٧٠[١٢٥] التي ستأخذ على عاتقها مهمة دعم الفرنسة في

= السوداء... وتقوم الفرنسية في هذا النوع من التوسع بوظائف محدّدة خلافًا لوضعها في بيئتها الطبيعية. انظر: كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(١٢٤) رحمة بورقية، «التعدد اللغوي بين المجتمعي والسياسي،» مجلة المدرسة المغربية (الرباط)، العدد ٣ (آذار/مارس ٢٠١١)، ص ١٨، و Benzakour, Gaadi et Queffelec, pp. 76.

(١٢٥) كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ص ٣٦٧.

المستعمرات القديمة، ثقافيًا وسياسيًا، ما أتاح لفرنسا مرة أخرى العودة إلى مستعمراتها من باب البعد الثقافي «البريء»، حتى ترضى عنها «الشعوب والنخبة التي تكونت في المناخ الفرنسي دون أن تشعر بإحراج مع شعوبها أو حساسية دولية أو وخزة ضمير»[١٢٦].

صفوة القول، إن التحولات السياسية الداخلية والخارجية التي أثرت في القرار اللغوي في مغرب الاستقلال، أمَّنت مكانة الفرنسية في الحياة المغربية، وحصّنت وظائفها القديمة والجديدة في الإدارة والاقتصاد والتعليم... في المقابل، حدّت من طموح العربية في استرجاع وظائفها التي سرقتها منها الامبريالية الفرنسية.

٤ ـ تأثير اللغة الفرنسية في الهوية المغربية

دخلت اللغة الفرنسية إلى المجال التداولي المغربي على ظهر أحصنة مختلفة، ففي البداية ركبت ظهر الإمبريالية، وبعدها استعملت شعارات الانفتاح والحداثة، وفي مرحلة ثالثة استفادة من الدعم السياسي والثقافي للمنظمة الفرانكفونية، واستطاعت من خلال هذه الوسائل حجز مكانة «وظيفية» مرموقة في الحقل اللغوي المغربي، وعلى حساب اللغة العربية التي كان يأمل أنصارها باستعادة وظائفها التاريخية بعد الاستقلال، ومن ثم فـ «مغربة اللغة الفرنسية» في السنوات الأولى التي تلت إلغاء معاهدة الحماية (١٩٥٦)، وإخراجها سياسيًا وحضاريًا من دائرة الإرث الاستعماري، سيؤثر بدرجات متفاوتة في بنية الهوية المغربية، وعناصرها الأساسية.

الجدير بالذكر في هذا السياق أن الوعي المبكر لدى بعض أقطاب الحركة الوطنية المغربية بالصلة القوية بين اللغة والهوية، وعلى رأسهم قائد حزب الاستقلال الزعيم علال الفاسي[١٢٧]، لم يستطع التأثير في «السياسة

(١٢٦) عبد الكريم غلاب، رهانات الفرنكفونية في علاقتها بمسألة التغريب والهيمنة، سلسلة الدفاتر القومية؛ ٨ (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٩)، ص ٤٧.

(١٢٧) يقول علال الفاسي: «إن الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي عنها»، ويُحدّث في السياق نفسه عن صديقه أحمد بلافريج: «العلم إذا أخذته بلغتك أخذته، وإذا أخذته بلغة غيرك أخذك». انظر: الفاسي، ص ٢٩٠.

اللغوية» للحكومات التي أعقبت الاستقلال، إلا بشكل محتشم، ولم يؤثر - أيضًا - في مصير الفرنسية في المجال التداولي المغربي.

بالتالي، ساهم استعمال الفرنسية لغةَ تدريس في عهد الحماية، وبعدها - على الرغم من اختلاف شكل هذا الاستعمال بين العهدين - إلى تداعيات مختلفة على الهوية المغربية بثوابتها المختلفة، وتجلّت الإرهاصات الأولى لهذا التحول في أمارات الحيرة التي بدت على وجه الثقافة المغربية بُعيد الاستقلال، والحاجة المتزايدة إلى إعادة تعريف الهوية المغربية في ضوء ما استجدّ من معطيات، وفي هذا السياق كتب أحمد السطاتي في عام ١٩٦٤ مقالة دالة في مجلة **أقلام**(١٢٨) عن وضعية المثقفين في المغرب، ضمّنها بعض الأسئلة التي تعكس حيرة جيله، منها على سبيل المثال: إلى أي حد يمكن أن نسير في تيار التطور الحديث من دون التخلي عن شخصيتنا؟ ما الهوية الحقيقية للمغرب؟(١٢٩).

غير أن هذا القلق الهوياتي الذي تجلت عباراته على وجه جيل الاستقلال، لم يكن عامًا وشاملًا، يهم سائر أفراد هذا الجيل الذي تلقى تعليمه في المدارس الفرنسية، بل وُجد من بين متخرّجي هذه المدارس عدد لا بأس به ممن كانوا مطمئنين للصيغة الكلاسيكية للهوية المغربية، ومدافعين عنها، ويرفضون كل تعديل يمسّ عناصرها، ومن أبرز هذه النماذج محمد الفاسي الذي أشرف على أول محاولة تعريبية بعد الاستقلال(١٣٠)، ومحمد بلبشير الحسني الذي أعدّ إلى جانب أفراد آخرين مشروع إصلاح التعليم في عهد وزير التعليم بلعباس، ومحمد زنيبر. . . واشتبك هؤلاء مبكرًا مع دعاة الحداثة، وسنذكر في الفقرات التالية أمثلة من تناظر الطرفين.

من ثم، يمكن مقارنة أزمة الهوية المغربية بعد الاستقلال بدلالة لغة

---

(١٢٨) **أقلام** مجلة ثقافية متنوعة، أصدرها مجموعة من الشباب الوطني ذي الميول الحداثية ابتداء من عام ١٩٦٤، ومن أبرز أقلام هذه المجلة محمّد برادة وأحمد السطاتي رئيس تحريرها آنذاك. . .

(١٢٩) أحمد السطاتي، «وضعية المثقفين بالمغرب،» **أقلام**، العدد ١ (١٩٦٤)، ص ٢٥.

(١٣٠) الجيراري، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

التعليم (الفرنسية) من خلال ثلاثة مستويات رئيسة: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المغربي المعاصر إلى نهاية الستينيات، والتوسع الكمي لاستعمال اللغة الفرنسية في الحقل الثقافي، وبروز الحركة الثقافية الأمازيغية.

ـ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المغربي: إن رسوخ التعليم الفرنسي في المغرب الأقصى، والظروف الثقافية الجديدة التي ساهم في إحداثها أدت إلى توتر ثقافي غير مسبوق في المجال المغربي، ظهرت علاماته في السنوات الأولى بعد الاستقلال، حيث برز انشقاق واضح في الرؤى والتصورات حول مفهوم الهوية المغربية، حيث لأول مرة في تاريخ المغرب المعاصر ظهر الخلاف بشكل سافر بين دعاة الأصالة، ودعاة الحداثة.

لتقديم فكرة واضحة عن هذا التوتر الثقافي الذي شهده المغرب بُعيد الاستقلال بسنوات قليلة، وطبيعة الصراع بين تياري الأصالة والحداثة، نستحضر مناظرة جادة وقوية بين كل من الأديب والناقد محمد برادة والأديب والمؤرخ محمد زنيبر، احتضنتها مجلة **أقلام** في عام ١٩٦٤.

كتب محمد برادة في العدد الثاني من مجلة **أقلام** مقالة بعنوان «عودة المثقفين»، يشير فيها إلى الأدوار التحديثية التي يجب أن يضطلع بها المثقف المغربي في عهد الاستقلال، وعلى رأس هذه الأدوار تمهيد الطريق أمام الحداثة بمعناها العام والشامل، فرد عليه محمد زنيبر في العدد الموالي بمقالة تحت عنوان «العودة إلى المجتمع المغربي»، ومما جاء فيها: «ومن الأخطار التي أرى ضرورة تجنبها هي هذا التهافت التعبدي على ثقافة أوروبا وأدبها، لنحاول أن نقدم ذلك كنماذج لأدب جديد في مجالاتنا»[١٣١]. وردّ محمد برادة على زنيبر في العدد الرابع من **أقلام** بمقالة «الثقافة بين التمثل والإبداع»، ومما جاء فيها: «إن كفاح الإنسان الذي استغرق زمنًا طويلًا لتدليل الطبيعة، والسيطرة على خباياها يجب أن يوجه الآن لتغيير «طبيعة» البشر، وتخليصها من رواسب العصور الوسطى، وعصور المثاليات

---

(١٣١) محمد زنيبر، «العودة إلى المجتمع المغربي،» **أقلام**، العدد، ٣ (١٩٦٤)، ص ٣ ـ ٤.

والغيبيات، لتتمكن من التكيف مع حضارة المستقبل... وهي حضارة ميزتها الأساسية «إعادة النظر» في جميع القيم القائمة، وإعداد عقليات جديدة تستطيع الانسجام مع عالم متضخم في كل المجالات...»[١٣٢]، ويقول أيضًا في سياق آخر من المقالة نفسها: «أعتقد شخصيًا أن الارتداد إلى الماضي من خلال الدعوة إلى الأصالة، ورفض الاستفادة من النتائج المضمونة للقوة الحضارية، يشكّل عقبة أساسية في طريق التخلص من نمط عتيق للمفاهيم والعلائق. فبدلًا من أن نتساءل عمّا إذا كانت الحقائق العلمية موافقة لروحنا الإسلامية، أو لمقوماتنا الشخصية، يجب أن نرى ما إذا كانت هذه الحقائق ستعمل على انعتاق الجماهير المحرومة»[١٣٣].

إلى جانب هذه المناظرة انتشرت كتابات أخرى همّت أجناسًا مختلفة، تعرضت إلى المسألة الدينية في مغرب الاستقلال، ومكانة الدين في حياة المغاربة، من منظور التقدم، والحداثة، والوحدة الإنسانية، وحوت مجلة **رسالة الأديب** نماذج من هذه الكتابات، من أبرزها: الندوة التي نظمتها جمعية الأديب في مراكش عام ١٩٥٨ بعنوان «ما هو الدور الذي لعبه الدين في صنع تاريخنا؟»[١٣٤]، ومحاضرة عبد الله إبراهيم بعنوان «نحو ثقافة متحررة» في العام نفسه[١٣٥]... إلخ.

إن النقاش الذي دار بين محمد زنيبر ومحمد برادة في الستينيات، وقبله بعض المقالات التي ضمّتها مجلة **رسالة الأديب**، مسّ في العمق أساسًا استراتيجيًا من أساسات الهوية المغربية وهو الإسلام، فالإجماع البديهي حول مفهوم الإسلام ودوره، الذي كان شامة المثقفين المغاربة عبر التاريخ، أمسى متجاوزًا، حيث ظهرت في المغرب في هذه الفترة شريحة مهمة من المثقفين، تطل بأعناقها على تجربة الغرب، وتدعو ـ في أحسن الأحوال ـ إلى «إعادة النظر» في دور الدين في المجتمع المغربي، وإعادة

---

(١٣٢) محمد برادة، «الثقافة بين التمثل والإبداع،» **أقلام**، العدد ٤ (١٩٦٤)، ص ٤.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣٤) انظر تقرير الندوة في: **رسالة الأديب**، العدد ٢ (١٩٥٨)، ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

(١٣٥) عبد الله إبراهيم، «نحو ثقافة متحررة،» **رسالة الأديب**، العدد المزدوج ٦ ـ ٧ (١٩٥٨)، ص ٥ ـ ١٣.

بناء مفهوم الأصالة الذي أضحى ممزقًا بين ثلاث نظرات على الأقل بحسب العروي: الشيخ، ورجل الدين، وداعية التقنية[(١٣٦)].

لعل أقوى تعبير نظري وفلسفي عن هذا التحول الهوياتي الذي طاول مفهوم الإسلام ودوره في المجتمع المغربي هو مشروع الشخصانية الإسلامية الذي بلوره الفيلسوف محمد عزيز الحبابي ردًا على فشل محاولة الإصلاح الروحي التي قادتها السلفية في الوطن العربي من جهة، ومنعًا للتهافت التعبدي ـ بتعبير زنيبر ـ على مباهج الحضارة الغربية من جهة ثانية، وتجسد مشروع الحبابي في كتب عدة بالفرنسية قبل أن تترجم إلى العربية، ومن أبرزها: **من الكائن إلى الشخص** (١٩٦٢)، **الشخصانية الإسلامية** (١٩٦٤)، **من المنغلق إلى المنفتح** (١٩٦١). ويُعَد مشروع الشخصانية نوعًا من التوفيق الفلسفي الرائع بين الأصالة وضرورات المعاصرة.

ـ **استعمال اللغة الفرنسية في الحقل الثقافي والدلالة الهوياتية**: إن استعمال اللغة الفرنسية في التعليم في المغرب المعاصر أنهى احتكار اللغة العربية المجال الثقافي، ومنح لغة فولتير موطئ قدم قويًا، إذ لم تعُد الثقافة المغربية بالضرورة عربية اللسان، كما كان الشأن في السابق، بل أصبح جزء مهم من هذه الثقافة مكتوبًا باللغة الفرنسية، وهذه الظاهرة بالغة الدلالة في ما يتعلق بمآل الهوية المغربية ومفهومها. ومن ثم سنحاول في ما يلي اكتشاف حجم النفوذ الفرانكفوني في مغرب الاستقلال من خلال تطور كل من الإصدارات العربية والفرنسية في الحقبة المعاصرة، والخصائص النوعية لهذا التطور، وتتويج ذلك بتقويم آثار هذا التطور، باتجاهاته المختلفة، في الهوية المغربية.

على الرغم من ضعف المصادر البيبليوغرافية التي تهمّ تطور الطباعة في مغرب الاستقلال، والنقص الذي يعتري الكثير منها، فإننا سنسعى إلى إلقاء الضوء على هذه الإشكالية انطلاقًا مما توافر لنا من منشور، وبصفة خاصة الدراسة القيّمة لمحمد الصغير جنجار عن «الطباعة في مغرب الاستقلال

---

(١٣٦) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٣٣ ـ ٤٨.

(١٩٥٥ ـ ٢٠٠٣)»[١٣٧] التي تتبعت التطور الكمي للمطبوعات المغربية، من خلال مؤشرات نوعية، مثل السنوات ولغات التأليف.

بين عامَي ١٩٥٥ و١٩٧٤، بلغت نسبة المطبوعات المغربية الثقافية والأكاديمية باللغة الفرنسية ٥١,٥ في المئة، في حين لم تتجاوز المطبوعات العربية نسبة ٤٨,٥ في المئة. وعلى الرغم من تراجع نسبة المطبوعات الفرنسية في السنوات التالية، حيث اقتربت من الربع في السنوات الأخيرة (٢٣ في المئة)[١٣٨]، فإنها ما زالت تُشكّل معطًى بنيويًا في الثقافة المغربية المعاصرة، وما يزيد من أهمية هذا الاستنتاج هو النفوذ القوي للُغة الفرنسية في بعض المجالات الثقافية، وبخاصة الاقتصاد والإدارة والسوسيولوجيا... فمعظم المنشورات الفرنسية في المغرب بين عامي ١٩٥٥ و٢٠٠٣ كانت في هذه التخصصات، حيث بلغت نسبة كتب الاقتصاد ٢٢ في المئة من النسبة العامة للمنشورات الفرنسية في هذه الحقبة، مقابل ٣ في المئة من المطبوعات العربية في الميدان الاقتصادي، والأمر نفسه يتكرر مع الإدارة، حيث تمثل المطبوعات الفرنسية نسبة ٣ في المئة، في حين تمثل المطبوعات العربية في المجال نفسه ٠,٣ في المئة[١٣٩].

تدل هذه الأرقام بشكل ملموس وقاطع على تفرنس قطاع حيوي وحديث من العقل الثقافي المغربي، وبالتالي أمست الثقافة المغربية ـ انطلاقًا من هذه الأرقام، والحقائق ـ مصابة في إحدى خصائصها النوعية والتاريخية وهي العروبة، ولا نحتاج إلى دليل أو تحليل لربط الصلة بين مكانة الفرنسية في التعليم ومكانتها في المشهد الثقافي المغربي.

من ناحية أخرى، أمست اللغة الفرنسية في المغرب «لغة أم» بالنسبة إلى عدد من المغاربة، وإن كان قليلًا فإنه آخذ في الارتفاع، تبعًا لانتشار التعليم الخاص الفرنسي، وتوسع النشاط التعليمي للبعثات الأجنبية في المغرب وبشكل خاص البعثة الثقافية الفرنسية (المعهد الثقافي

---

(١٣٧) Mouhamed-Sghir Janjar, «L'édition dans le Maroc indépendant: 1955- 2003,» état des lieux, <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT9-3.pdf>.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

الفرنسي)[١٤٠]، وعلى الرغم من عدم توافرنا على أرقام ودراسات دقيقة حول هذه الظاهرة الحساسة، فإن آثارها ظاهرة للعيان، وما يؤسف له من زاوية موضوعنا أن معظم هؤلاء الناطقين بالفرنسية خرجوا من جلباب العربية لغة وثقافة، ويجدون صعوبة كبيرة في الاتصال بالمصادر الثقافية للعروبة والإسلام، إذ جلُّها مكتوب باللغة العربية[١٤١].

ـ **الحركة الثقافية الأمازيغية**: استهدفت السياسة الثقافية لسلطات الحماية في المغرب زعزعة الاستقرار اللغوي الذي كان يعيشه البلد، والتدخل على مستوى وظائف اللغات المتداولة، وخصوصًا اللغتين العربية والأمازيغية، وفي هذا السياق سعت إلى نقل الأمازيغية من لغة التواصل الاجتماعي إلى لغة ثقافية منافسة للعربية بعد أن كانت متكاملة معها، حيث مكنتها من الحرف، ودعمت البحث العلمي في إطارها، وأنشأت المدارس البربرية. . . ومن الواضح اليوم ـ بعد أن أميط اللثام عن وثائق الحماية ـ أن حماسة الفرنسيين للُغة الأمازيغية في الفترة الاستعمارية، والدعم السياسي الكبير الذي استفادت منه، لم يكن حبًا بالأمازيغية والأمازيغ، لكن حافزه الرئيس هو تقليص نفوذ العربية، ومن ورائها الإسلام باعتبارهما ركنَي الهوية المقاومة للمشاريع الاستعمارية في المغرب الأقصى[١٤٢].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: ما دور لغة التدريس في هذه الخلخلة الوظيفية؟

يقول ليوتي في دوريته التي أشرنا إليها سابقًا: «علينا أن نعمل على الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية»[١٤٣]. وتنفيذًا لهذه الأوامر،

---

(١٤٠) Benzakour, Gaadi et Queffelec, p. 76.

(١٤١) بلغ عدد الكتب المطبوعة باللغة العربية التي تتناول موضوع الإسلام بين عامَي ١٩٥٥ و٢٠٠٣ في المغرب ١٠١١ كتابًا، بينما لم تتجاوز نظيراتها المطبوعة بالفرنسية ١٢٢ كتابًا في الفترة نفسها، ما يدلّ على أن العربية ما زالت المصدر الرئيس لتلقي الإسلام ثقافيًا. انظر: Janjar, p. 55.

(١٤٢) لمعرفة المزيد حول هذا الموضوع انظر على سبيل المثال: الودغيري، **الفرنكفونية والسياسة اللغوية**، ومحمد الأوراغي، **التعدد اللغوي: انعكاساته على النسيج الاجتماعي** (الدار البيضاء: منشورات جامعة محمد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٢)، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

(١٤٣) الودغيري، **الفرنكفونية والسياسة اللغوية**، ص ٨٦.

وغيرها، استقلت اللغة الفرنسية بالتعليم في المناطق البربرية، وأمست الواسطة الوحيدة في تلقين البربرية، وفرض الحرف اللاتيني في تدريسها. . . وأدت هذه السياسة التعليمية مع مرور الوقت إلى ظهور نخبة حركية أمازيغية تحسّ بنوع من العطف والحميمية تجاه الفرنسية، وباردة وغير مكترثة بمصير العربية، وهو ما جعل الكثير من عناصرها لا يرَون في السياسة الفرانكفونية أي تهديد «لهويتهم»، ولم يقفوا موقفًا واحدًا مضادًا لسياسة الفرْنسة.

هكذا، إن خصوصية العلاقة بين لغة التدريس (الفرنسية) والدعوى الأمازيغية التي ترجع إلى الفترة الاستعمارية جعلت الحركة الثقافية الأمازيغية بعد رحيل الاستعمار مناصرة للفرانكفونية وضد العربية، أو في أحسن الأحوال محايدة تجاه الأولى ونشيطة ضد الثانية، إلى درجة أمست معها هذه الصفة علامة هوياتية مميزة للسلوك الثقافي والسياسي الأمازيغي في مغرب الاستقلال[١٤٤].

خاتمة: انشقاق الهوية

حاولنا على امتداد الصفحات السابقة تتبع التفاعلات المختلفة بين لغة التعليم والهوية في المغرب الأقصى، في محطتين تاريخيتين دالتين: وسيطة ومعاصرة. وأتاحت لنا هذه المتابعة فرصة التقدير الموضوعي لآثار لغة التدريس في الهوية المغربية، وديناميةهذا التأثير. وسنحاول في نهاية هذا المطاف تقديم أهم خلاصات هذه الدراسة:

١ ـ دخلت اللغة العربية المغرب الأقصى في جوار الدين، وتحت مظلته، ولم يحدث أبدًا أن تقدمت عليه، ولم يكن طموحها في العقود الأولى من تاريخ الإسلام في شمال أفريقيا يتجاوز الدور الرسالي أو الوظيفة الدينية، وكانت تقدم نفسها مجرد حامل (Support) للهوية «الإسلامية ـ الأمازيغية»، غير أن التطورات الثقافية والحضارية التي شهدها المركز

---

(١٤٤) هذه الحميمية تجاه الفرنسية تتجلى في الحساسية المفرطة تجاه التعريب، حيث رأى الآباء المؤسسون، وعلى رأسهم محمد شفيق، في محاولات التعريب محقًا للهوية الأمازيغية، في حين لم يظهر أي رد فعل اتجاه مشاريع الفرْنسة. انظر: شفيق، ص ٥٢.

الإسلامي في الشرق، وهبوب رياح هذه التطورات على بلاد المغرب في أواخر القرن الثالث الهجري والقرون التالية... أحدثت تحولًا جوهريًا في وظيفة اللغة العربية ومكانتها التداولية، حيث أمست لغة الثقافة والتعبير المجرد بالجناح الغربي الإسلامي، ومنذ ذلك الحين تحول وضع اللغة العربية من لغة حاملة للهوية إلى هوية.

في هذا السياق، يُعتبر مفهوم المغرب العربي مرادفًا نظريًا لحقيقة تاريخية جسّدها تحول العربية عمليًا إلى لغة الثقافة المغربية، بعد نحو قرنين من الزمان من دخول الإسلام إلى المغرب الأقصى، وهو ـ أيضًا ـ تجاوز ثقافي لمفهوم المغرب الإسلامي. تزامن هذا التطور مع ما سمّيناه «ظهور العلم» في المغرب الأقصى. ولم يكن مدلول «المغرب العربي» منذ ظهوره وإلى الفترة المعاصرة يعني انقلابًا ثوريًا في الحقل التداولي، واتخاذ أهل المغرب اللسان العربي بديلًا من اللسان البربري، بل على العكس من ذلك، استمر وجود اللسان المحلي في الحدود نفسها تقريبًا التي كانت معروفة من قبل، ومن ثم كان مدلول المغرب العربي في هذه الآونة يعني بالدرجة الأولى الانتماء الرسمي والطوعي للمغاربة بمكوناتهم الإثنية المختلفة إلى الثقافة العربية فقهًا وشعرًا وعلومًا عقلية.

غير أن مردود اللغة العربية (لغة تدريس) على مستوى الهوية تجاوز الجانب الثقافي أو العقلي إلى جانب أعمق منه وهو الوجدان، فلأول مرة أحس المغاربة مع العربية بوحدة الانتماء الحضاري، وهو ما جعل منهم أمة مشتركة الخصائص، مسنودة بأمة أكبر وأعظم، وهي الأمة العربية والإسلامية.

٢ ـ دخلت اللغة الفرنسية مجال التعليم في المغرب الأقصى في أواخر القرن التاسع عشر، وتعزز حضورها في عهد الحماية الفرنسية، حيث أصبحت اللغة الرسمية لسلطات الحماية، وأُكرِهَ المغاربة خلال هذه الفترة بأشكال مختلفة على التعلم بالفرنسية، وكان هدف الاحتلال من خلال توسيع التعليم الفرنسي، وبالتالي تداول الفرنسية هو تفكيك مرجعية «المقاومة الوطنية» التي في جوهرها مرجعية إسلامية عربية، ومن ثم تمهيد الطريق للاستغلال الاستعماري، واستطاع الاحتلال من خلال هذه الوسيلة

أن يستقطب منذ وقت مبكر بعض ضعاف العقول من المغاربة الذين كانوا عونًا له على مشاريعه الاستغلالية.

غير أن إشكالية استخدام اللغة الفرنسية في التعليم المغربي أخذت في الظهور بعد الاستقلال، إذ لم تستطع سلطات الاستقلال على الرغم من حماستها الوطنية شطب لغة المستعمر، وتمكنت هذه الأخيرة تحت دثار الانفتاح الحضاري، وضرورات التنمية العلمية والتقنية أن تحجز لنفسها مكانًا آمنًا في النظام التعليمي المغربي، فهل استطاعت اللغة الفرنسية قهر شهوتها والاكتفاء بوظيفة التفتح؟ ثم ما انعكاسات استمرارها على الهوية المغربية؟

إن طريقة إدماج اللغة الفرنسية في التعليم بعد الاستقلال، والدعم السياسي الذي لاقته من طرف بعض عناصر «جيل الاحتلال» الذي كان يدافع على الفرْنسة من منطلق عقلاني ممزوج بنوع من الإعجاب بالآخر، أدى إلى إمبريالية وظيفية من طرف اللغة الفرنسية، بحيث حافظت على وظائفها التي كانت لها في دولة الحماية، مع تعديلات طفيفة، وبخاصة في مجالات الإدارة، والتعليم العالي، والاقتصاد، والمالية... وأعادت بناء شرعيتها الحضارية، بحيث لم تعد في نظر كثيرين إرثًا استعماريًا وجب التخلص منه.

هكذا، أدى رسوخ قدم الفرنسية في التعليم المغربي بأشكاله المختلفة إلى مردود متباين على الهوية المغربية، تجلى أساسًا في:

- إنهاء احتكار العربية للثقافة المغربية، وإشراك الفرنسية معها حيث أصبح هنا من يتحدث عن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية... ويشكل اليوم الإنتاج الثقافي المغربي الفرانكفوني نحو ثلث الإنتاج الوطني؛

- بروز توترات ثقافية حادة من جراء عملية الإخصاب غير الطبيعية للثقافة التقليدية بالثقافة الفرنسية، وفي مقدمها إشكالية الأصالة والمعاصرة؛

- ظهور جيل من المغاربة تُعتبر الفرنسية لغتهم الأم، لغة البيت والمدرسة والعمل.

إن التطور الذي شهدته الهوية المغربية في العقود الأخيرة، والانعكاسات المختلفة التي صاحبت استقرار الفرنسية في الكيان المغربي، لم تفصح بعد عن صورة واضحة وتامة للهوية المستقبلية للمغرب، غير

أنها كشفت عن انشقاق مزمن في الهوية العربية ـ الإسلامية، وتصدع داخلي خطير مسّ مفهوم الإسلام، وحقيقة الانتساب إلى العروبة، ومفهوم الوحدة الثقافية. ولعل أبرز أسباب هذا الانشقاق، والتوترات العالقة به، تعطيل الدينامية الذاتية للهوية واستبدالها بدينامية أخرى جل عواملها تقع خارج البنية.

صفوة القول، إن التساهل أو التهاون في المراقبة الوظيفية للُّغة الأجنبية، والإذن لها بتجاوز الوظائف الرئيسة التي من أجلها سُمح لها بالوجود، يؤدي إلى اضطراب هوياتي خطير، يؤثر في تماسك الجماعة وانسجامها الثقافي، ويفسح الطريق أمام تحول هوياتي سيؤدي ـ لا قدّر الله ـ مع مرور الزمان، وببطء إلى إضعاف روابط المغرب الأقصى مع الأمة العربية.

الفصل الثالث

إشكالية اللغة العربية في الجزائر
بين مخلفات الاستعمار وضغط العولَمَة

شمامة خير الدين

مُقدّمة

نظرًا إلى الصلة الوثيقة بين الهُوية الثقافية واللغة، شنّ الاستعمار الفرنسي إبادة حقيقية ضد اللغة العربية، وذلك ضمن الاستراتيجية الاستعمارية الهادفة إلى طمس معالم الهُوية الثقافية الجزائرية.

لكن، ولئن بدأت اللغة العربية تستعيد مكانتها في الجزائر منذ فجر الاستقلال، حيث أصبحت اللغة الرسمية الأولى في نص الدستور، وهي حاليًّا لغة التعليم، الإدارة، القضاء، الإعلام، بخاصة المرئي والمسموع ولغة الأغلبية الساحقة من أجيال الاستقلال، فإن مُخلّفات الاستعمار لم تَزُلْ بعد.

إن اللغة الفرنسية لا يزال يُنظر إليها باعتبارها لُغة النُخبة، العلم والتقدم، في حين أن العربية هي لغة العامّة، الصالحة للشعر، لا للتقدم والتنمية.

مما زاد الطين بِلّة، أنه في الوقت الذي بذلت فيه الدولة مجهودات كثيرة في اتجاه التخلّص من هذا الإرث الاستعماري، تعالت أصوات أنصار العولمة لكي تردد المقولة ذاتها، داخل الجزائر وخارجها، مُمجّدة مزايا اللغات، وعلى رأسها الإنكليزية، للخروج من ورطة التخلّف.

لمواجهة مُخلّفات الاستعمار وضغط العولمة، باتت الدولة مُطالَبة

بخوض نضال مزدوج لإرساء وترقية اللغة العربية ذات المكانة الأحق على إقليمها والدفاع عنها وترقيتها باعتبارها حقًا سياديًا، يعترف به القانون الدولي، بل والسعي إلى تجريم الإبادة الثقافية لعدم تكرار ما حدث.

فرضية البحث

في ظل مخلّفات الاستعمار وضغط العولمة، هل يكفي اعتبار اللغة العربية اللغة الرسمية الأولى في الجزائر، والمُضي في عملية تعريب واسعة؟ أم أن الجزائر بحاجة إلى كسر الحاجز النفسي الذي خلقه المستعمر وفاقمته العولمة على الصعيد الداخلي والنضال من أجل تنوّع لُغوي، وعدم تكرار الإبادات الثقافية على الصعيد الدولي؟

هدف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى المشاركة في الجدل القديم الحديث الدائر حول اللغة العربية؛ فإلى جانب طروحات القوى الاستعمارية الهادفة إلى الحفاظ على إرثها اللغوي في مستعمراتها السابقة، بما يضمن لها زيادة قوّتها الناعمة، التبعية الاقتصادية، هجرة الأدمغة إليها. . . وكذا طروحات أنصار العولمة الذين يهدفون إلى صب هويّات العالم بأسره في قالب الثقافة الاستهلاكية الأميركية، بما في ذلك اللغة المُعبّرة عنها، تبرز الحاجة إلى معرفة آراء المعنيين بذلك الجدل، أي العرب.

أهمية الدراسة

تبرُز أهمية هذه الدراسة في كونها تعرض تجربة دولة، تعرّضت لغتها لإبادة حقيقية. كما استُغلت مخلّفات الاستعمار فيها لكي تُربط بالدعوات الحالية لأنصار العولمة إلى الترويج لفكرة مفادها أن اللغات الأجنبية هي المخرج الحقيقي من التخلّف. ولمواجهة هذه التحديات قديمها وحديثها، أصبحت الجزائر مُطالَبة بأكثر مما هو مطلوب من دول أخرى.

المُقاربة المنهجية

تتطلب طبيعة الموضوع اللجوء إلى أكثر من منهج. اعتُمد على المنهج التحليلي للوقوف على حقيقة الجدل الدائر حول اللغة العربية، وما قيل

عنها سلبًا وإيجابًا، وكذا الأهداف الحقيقية لمروّجي لغات أخرى بديلًا للعربية. كما اقتضى الحديث عن مُخلّفات الاستعمار الاستعانة بالمنهج التاريخي. أما النضال من أجل إقرار قواعد قانونية تسمح للدول بالصمود في وجه ضغط العولمة والوقاية من الإبادات الثقافية والعقاب عليها، فاستدعى اللجوء إلى المنهج القانوني.

أولًا: موقع اللغة العربية من الهُوية الثقافية ومُحاربة المُستعمِر لها

نظرًا إلى الصلة الوثيقة بين اللغة العربية والهُوية الثقافية، هاجم المستعمر الفرنسي الهُوية الثقافية الجزائرية من خلال لغتها **أولًا**. وحتى يؤكد رسالة التمدين المزعومة التي احتل الجزائر تحت غطائها، عمل بشراسة على خلق عقدة نقص في ركائز اللغة العربية كلها، كما حرم هذه الأخيرة من مصادر تمويلها حتى يسهل عليه استبدالها باللغة الفرنسية **ثانيًا**.

١ ـ موقع اللغة العربية من الهُوية الثقافية

الهُوية الثقافية هي المصطلح الذي جرت العادة على استعماله للإشارة إلى ثقافة مجتمع ما. لذلك لا تحوي كثير من قواميس اللغة تعريفًا للهوية الثقافية، بل إنها تُعرّف الثقافة.

عرّف قاموس **لاروس** (*Larousse*) الفرنسي **الثقافة** بأنها «مجموعة من المعتقدات المشتركة، الأحكام والتصرفات، التي توجّه بصورة واعية أو غير واعية تصرّف الفرد أو الجماعة»[١].

كما عرّف المفكر الجزائري مالك بن نبي الثقافة أنها «ذلك الجو المشتمل على أشياء ظاهرة مثل الأوزان والألحان والحركات، وعلى أشياء باطنة مثل الأدوات والعادات والتقاليد، بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معيّن وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»[٢].

---

(١) *Larousse 2008* (Paris: Editions Larousse, 2007), p. 277.

(٢) مالك بن نبي، **تأملات**، ط ٦ (دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٤٧.

لم يختلف تعريف المفكر الفرنسي روجيه غارودي للثقافة، باعتبارها طابعًا خاصًا مميزًا لكل مجتمع في مختلف تفاصيل الحياة، حيث يرى أنها «الطريقة التي تعيش وتعبّر بها مجموعة إنسانية عن علاقتها مع الطبيعة، مع الإنسان ومع الله، والتي تُترجِم من خلالها علومها، تقنياتها، فنونها وتنظيمها الاقتصادي ومؤسساتها»(٣).

أما على صعيد القانون الدولي، فالتعريف الأكثر قبولًا للثقافة هو ذلك الذي أعطاه مؤتمر مكسيكو (المكسيك، ١٩٨٢) حول السياسات الثقافية، وأخذت به ديباجة الإعلان العالمي لليونيسكو حول التنوع الثقافي (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١)، الذي يرى: أن «الثقافة يجب أن ينظر إليها بصفتها العلامات المميزة الروحية والمادية، الفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا أو شريحة اجتماعية. إنها تتضمن فضلًا عن الفنون والآداب، أساليب الحياة، الحقوق الأساسية للإنسان، طرق العيش المشترك، أنظمة القيم، التقاليد والمعتقدات».

لئن كانت اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥) لم تُعرّف الثقافة، فإن مفهومها لها لا يبدو مختلفًا عن التعريف المشار إليه، ذلك ما يمكننا استنتاجه من التعاريف التي أعطتها لبعض المصطلحات مثل التنوّع الثقافي، المضمون الثقافي، وأشكال التعبير الثقافي(٤).

أما **اللغة**، فإنها، بحسب تعريف معجم **لاروس** الفرنسي، عبارة عن «نظام مدلولات شفاهية خاصة بكل مجموعة من الأشخاص، تستعملها للتعبير أو الاتصال بعضها مع بعض»(٥).

بما أن اللغة خاصة بكل مجموعة على حدة، وبما أن لكل مجموعة خصوصياتها، فإن هذا النظام لا يمكن أن يكون مجرد وسيلة اتصال محايدة، بل إنه يصدق عليه تعليق كريستين فريشات (Christine Fréchette)،

---

(٣) Roger Garaudy, *L'Islam vivant* (Alger: Maison des livres, 1986), p. 94.

(٤) انظر الفقرات ١، ٢ و٣ من المادة ٤.

(٥) *Larousse 2008*, p .578.

القائلة إن «اللغة حاملة لهوية، قيم، تاريخ ومعنًى. إنها تُحقق التلاحم الاجتماعي، وتدعم تنامي الإحساس بروح الانتماء إلى المجموعة»(٦).

هو الأمر ذاته الذي سبق لساطع الحصري تأكيده بقوله إن «وحدة اللغة ترسّخ نوعًا من وحدة الأفكار والمشاعر [. . .]، وإن اللغة هي الصلة الأكثر متانة التي تربط بين الفرد والمجموعة»(٧).

إن هذه المضامين المتأصلة في أعماق النفس البشرية، التي تُعبّر عنها اللغة هي التي تجعل هذه الأخيرة، فعلًا، كما عبّرت عنها المحللة النفسية آن ـ ماري هوبيدين (Anne-Marie Houbédine) بقولها: إنها «اللغة الضمنية، السرية، الحميمة، لغة التأثر الأوّلي والمُتعة»(٨).

لذلك، «بعيدًا من المحتوى اللغوي المحض، فإن اللغة تنقل قيمًا ثقافية. وينظر إلى العربية أيضًا في إطار هذا المعنى [الذلك] فإن كل دولة تؤكد هويتها نسبة إلى هذا العامل الثقافي»(٩).

قد يجد المدافعون عن الطابع الحيادي لللُّغة باعتبارها وسيلةَ نقل لأفكار الكاتب لا لنقل القيم الثقافية للغة الكتابة، أمثلة متعددة لكتّاب جزائريين فرانكفونيين أظهروا في كتاباتهم الهُوية الجزائرية في أصدق صورها، ودافعوا بلغة المستعمر عن الجزائر ضد هذا الأخير، ومن بين هؤلاء الأديب الكبير محمد ديب، صاحب روايتَي **الدار الكبيرة والحريق**، وغيرهما. لكن السؤال الذي ظل محيّرًا لكثير من الناس هو: لماذا اختار هذا الأديب فرنسا منفًى اختياريًّا له؟ قد نجد الإجابة عن هذا السؤال في جملة قالها ديب: «إن اللغة الفرنسية هي منفاي»!؟(١٠).

لعل أحسن من عبّر عن الصلة المتينة بين الثقافة الجزائرية واللغة

---

(٦) Christine Fréchette, «Protéger la langue à l'ère de la mondialisation,» Conseil Supérieur de la langue Française (mars 2007), <http://www.cslf.gouv.qc.ca/publications/pubf220/f220.pdf>.

(٧) Abdelaziz Djérad, *Dualité du Monde arabe* (Alger: ENAP-ENAL-OPU, 1987), p. 44.

(٨) Chems Eddine Chitour *De la Traite au traité: Histoire d'une utopie* (Alger: Casbah Editions, 2007), p. 258.

(٩) Djérad, p. 22.

(١٠) Hadroug Mimouni, *L'Islam agressé* (Alger: Entreprise Nationale du livre, 1990), p. 54.

العربية هو وزير الثقافة الجزائري الأسبق، أحمد طالب الإبراهيمي، القائل: «للتعبير عن هذه الثقافة بكل صدقها، لا توجد سوى وسيلة واحدة: اللغة العربية [إذ] لا يمكننا سوى الاعتراف مع المؤرخين واللغويين بأن الشعب الذي يُغيّر لغته هو شعب يُغير روحه ومنظوره للعالم، لأنه وعلى غرار ما كتبه أحدهم: «الكلام بلغة أخرى، ليس قولًا لأفكارنا بكلمات أخرى، إنه تفكير آخر، وفي الوقت ذاته تفكير في شيء آخر [...]، ومثل هذا التصرف لا يمكن أن يكون مفيدًا لصحة أو مستقبل شعب ما»»(١١).

لكل ذلك، ليس غريبًا أن يقول ابن خلدون: «اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها، أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية»(١٢).

٢ ـ مُحارَبَة المُستعمِر للُّغة العربيّة

تستمدُّ اللغة العربية وصفها من الناطقين بها، أي العرب، كما تستمدّ قيمتها ومكانتها في قلوب العرب من كونها لغة القرآن، حيث يقول المولى (عزّ وجُل): **﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾**(١٣)؛ كما أنها اللغة التي بلّغ بها الرسول الكريم (ﷺ) رسالته. ولخّص ابن خلدون كل ذلك بقوله: «والدين إنما يستفاد من الشريعة، وهي بلسان العرب بما أن النبي (ﷺ) عربي»(١٤).

لأن المُستعمِر الفرنسي كان يعلم أن للُّغة العربية ركائزَ تستند إليها في الجزائر، قاد تحالفًا عجيبًا بين المؤسسات العسكرية والفكرية والدينية لبناء

---

(١١) Ahmed Taleb Ibrahimi, *De la Décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972)*, 3ème éd. (Alger: SNED, 1981), p. 245.

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار العلم، ١٩٧٨)، ص ٣٧٩.

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآيات ١٩٢ ـ ١٩٥.

(١٤) ابن خلدون، ص ٣٧٩.

استراتيجية قائمة على تحقير ركائز اللغة العربية كلها، لكي تُصبح هذه الأخيرة عقدة نقص لدى الجزائري، ولكي يُطرح البديل لها، أي اللغة الفرنسية.

كان المستعمر الفرنسي يُسمّي الجزائريَّ «العدو العربي»، في حين شبّهه الشاعر جيرار دي نرفال (Gérard de Nerval) بـ «الكلب الذي يعض عندما نرجع إلى الخلف، والذي يلعق اليد التي ترتفع عليه»(١٥).

أما جان لوي دي لانيسان (J. L. de Lanessan)، فيرى أن العربي بدائي غير قابل للتطوّر، حيث يصفه بقوله: «منذ زمن موسى» كان «شديد السُخُف، عنيفًا، صديقًا للقتال والحرب»، ولا يزال «كذلك إلى حد الآن»، بدليل «لباسه، مسكنه وآدابه»(١٦).

في رسالة كتبها ألكسي دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) في عام ١٨٤٣، ورد في شأن **القرآن الكريم** ما يلي: «تدارست القرآن كثيرًا، من أجل، وبصورة خاصة، موقفنا تجاه السكان المسلمين للجزائر، وفي الشرق بأكمله؛ أعترف لكم بأنني خرجت من هذه الدراسة بقناعة بأنه في العالم بأسره، هناك أديان قليلة مؤذية للإنسان، كما هو عليه دين محمد. إنه برأيي السبب الرئيس للانحطاط الشديد الوضوح للعالم الإسلامي»(١٧).

للغاية ذاتها حتى المولى (ﷻ)، رب البشر أجمعين، لم ينظر إليه المستعمر الفرنسي بصفته واحدًا أحدًا، بل بصفته ربَّين: واحد للمسلمين، وآخر للمسيحيين، حيث جاء في قول هنري مارين (Henry Marin) عن العرب وربهم: «يتلخّص طابعهم المميز في فكرتهم عن الرب. أن رب المسلمين، الذي بعد أن خلق العالم، ركن إلى الراحة في وحدته وسكونه، لا يحفّز الناس على التقدم»(١٨).

هكذا، بعد زرع عقدة النقص، تمثّلت المرحلة التالية بإحلال اللغة

---

(١٥) Chems Eddine Chitour, *L'Occident à la conquête du monde: Une extermination sans repentance* (Alger :ENAG éditions, 2009), p. 93.

(١٦) Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: Sur la guerre et l'etat colonial* (Alger: Casbah Editions, 2005), p. 31.

(١٧) Alain Gresh, *L'Islam, la République et le monde* (Alger: Casbah Editions, 2006), p. 377.

(١٨) Chitour, *L'Occident à la conquête*, p. 93.

الفرنسية بدلًا من العربية. إلا أن هذا الاستبدال لا يتطلّب سحب لغة وإحلال أخرى محلها فحسب، بل يقتضي ضرورة أن يسبق ذلك تجفيف قنوات الإنفاق على تعليم اللغة العربية، وهدم أماكن تعليمها، حتى لا تكون هناك عودة إلى الوراء.

كانت الزوايا أول مراكز العلم، ومنها كان ابن خلدون، عندما كتب مُقدّمته في مدينة تيهرت الجزائرية، يتحصل على مئات المراجع في الآداب والقانون والعلوم، أما معهد قسنطينة الذي يقابل ما يعرف الآن بالجامعة، فقد زوّده خير الدين، مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة، بـ ٣٠٠٠ مخطوط دفعة واحدة، وقد جلبها على حسابه الخاص من الأندلس، لذلك ليس غريبًا أن يكتب أحد مسؤولي الإدارة الفرنسية، بيليسييه دي رينو (Pélissier de Raynaud)، أن «التعليم الابتدائي كان على أقل تقدير، منتشرًا لديهم [أي عند الجزائريين] بالقدر نفسه الذي كان عليه لدينا. هناك مدارس للكتابة والقراءة في معظم المدن والقرى»(١٩).

هذا التعليم باللغة العربية كان يتابعه آنذاك ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ شاب من كل مقاطعة، ٦٠٠ إلى ٨٠٠ من بين هؤلاء في كل مقاطعة، كانوا يواصلون تعليمهم إلى غاية دراسة الفقه وعلوم الدين للحصول على لقب عالِم(٢٠).

إلى جانب الزوايا، كانت المساجد هي الأخرى مراكز تعليم، بخاصة أن عددها كان كبيرًا، ففي مدينة قسنطينة، ذات الـ ٣٠ ألف ساكن آنذاك، يوجد ٧٥ مسجدًا، و١٣ زاوية، بل إن في الجزائر العاصمة كان فيها ١٧٦ مسجدًا... وهكذا، إلا أن هذه الزوايا والمساجد، التي كانت تُعطي مستويات لا تختلف عن المستويات الجامعية في أوروبا آنذاك، جرى تحويلها بعد الاحتلال إلى اصطبلات، إقامة للمُعمّرين، صيدليات عسكرية... أما ما تبقّى منها، فحُرم من المصدر الرئيس لتمويله، وهو الهِبات الدينية، أو ما يُعرف في الجزائر بـ «الحبوس»، لأن المستعمر أصدر

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

منذ بداية الاحتلال قرارات السابع من كانون الأول/ديسمبر ١٨٣٠ التي سحبت «الحبوس» من إدارة الأئمة الجزائريين، ما جعل بيليسييه دي رينو يقول: «إن مصادرة المباني التابعة للمساجد استنزف بصورة خاصة موارد التعليم الذي كانت تُعطيه المدارس»[٢١].

كان المعمّرون الفرنسيون ضد تعليم الجزائريين أصلًا، وعبّرت جريدة **الأطلس** عن وجهة نظرهم بقولها: «يمكننا أن نتساءل لماذا ندفّئ في أحضاننا أبناء هاته الأفاعي، ولماذا تمتلئ ثانوية الجزائر بشباب عرب، يعودون إلى مخبئهم مثل الذئب الذي نريد ترويضه بمجرد أن يصبح حُرًّا»[٢٢].

إلا أن واضعي الاستراتيجيات الاستعمارية وجدوا أن التعليم الاستعماري سيخدم الاحتلال بصورة أحسن، ألَم يقُل المُنظّر الاستعماري بول لوروا ـ بوليو (Paul Leroy-Beaulieu): «يُقال إن غزو أي إمبراطورية هو إخضاع العالم أو مساحة شاسعة منه للغته، آدابه، أفكاره وقوانينه»[٢٣]؟

مثل هذا الهدف هو الذي شرحه المُنظّر الاستعماري الآخر جورج هاردي (Georges Hardy) بقوله: «لتحويل الشعوب البدائية في مستعمراتنا لتصير أكثر إخلاصًا لقضيتنا وفائدة لمؤسساتنا... فإن أضمن وسيلة لكل ذلك هي أخذ ابن البلد منذ طفولته، بحيث يُواظِب على مخالطتنا، يتقمّص عاداتنا الثقافية والأخلاقية خلال سنوات متتالية، وباختصار شديد، علينا أن نفتح له المدارس التي يُشكّل فيها عقله بحسب إرادتنا»[٢٤]. هذا العقل يكون بطبيعة الحال، باللغة الفرنسية.

هكذا، أدّت الاستراتيجيات كلها المُشار إليها، والرامية إلى طمس الهُوية الثقافية الجزائرية ـ بما في ذلك اللغة المُعبّرة عنها ـ إلى حد خلق عقدة اللاانتماء الثقافي واللغوي لدى البعض، على النحو الذي عبّر عنه

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) Yves Lacoste, «Enjeux Politiques et géopolitiques de la langue française en Algérie: Contradictions coloniales et postcoloniales,» *Hérodote* (Prèmier trimestre 2006), <http://www.herodote.org/spip.php?article206>.

(٢٣) Chitour, *L'Occident à la conquête*, p. 87.

(٢٤) Ibrahimi, pp. 12-13.

فرحات عباس ـ وتراجع عنه في ما بعد، ليتحوّل إلى واحد من أبرز قادة الثورة الجزائرية المظفّرة ـ بقوله: «لو اكتشفتُ الأمة الجزائرية لكنتُ وطنيًا... لكن لن أموت من أجل «الدولة الجزائرية» لأن هذه الدولة لا وجود لها. لم أكتشفها. سألت التاريخ، سألت الأحياء والأموات، زرت المقابر: لا أحد كلّمني عنها. من دون شك، وجدتُ «الإمبراطورية العربية»، «الإمبراطورية الإسلامية»، اللتين تشرّفان الإسلام وعرقنا، لكن هاتين الإمبراطوريتين انطفأتا، كانتا تقابلان الإمبراطورية اللاتينية والإمبراطورية المُقدّسة الرومانية في العصور الوسطى. وُلدتا لعصر ولإنسانية لم يعودا لنا. لذلك استبعدنا من دون رجعة هذه السُحب وأضغاث الأحلام لكي نربط مستقبلنا بصورة نهائية بالمهمة الفرنسية في هذا البلد»(٢٥).

ثانيًا: ضغط العولمة على اللغة العربية

بعد العولمة الاقتصادية، ازدادت رغبة القوة العظمى في العالم في تصدير نموذجها الثقافي إلى أرجاء المعمورة كلها، ومن ثم، عرفت اللغة العربية في الجزائر، مصدري ضغط إضافيين: **الأول** آتٍ من الأمركة بحد ذاتها؛ **والثاني** من مستعمر الأمس على مستعمراته السابقة، ومنها الجزائر، وذلك إثر المنافسة التي فرضتها الإنكليزية على لغته في عقر داره.

١ ـ ضغط الأمركة

يُطلَق لفظ «الأمركة» على غزو النموذج الثقافي الأميركي، القائم على ثقافة الاستهلاك، أنحاء العالم كلها. هذه الظاهرة ليست حديثة، وتصدّى لها المفكرون الأوروبيون منذ عشرينيات القرن الماضي، حيث ندد الكاتب المسرحي الإيطالي لويغي بيرانديلو (Luigui Pirandello) بـ «الأمركة»؛ والمؤرخ والفيلسوف الألماني أوزفالد شبنغلر (Oswald Spengler)، بما أطلق عليه اسم «نهاية الثقافة» و«انحطاط الغرب»؛ والمفكر الإسباني أورتيغا غاسيه (Ortega Gasset) بما سمّاه «شبه الثقافة الأميركية»، علاوة على الدراسات النقدية التي قدمها ثيودور أدورنو (Theodor Adorno)؛ وماكس

---

(٢٥) Youcef Girard, «Le Cheikh Abd el-hamid Ben Badis vu par Bennabi,» *Omma* (12 octobre 2011), <http://www.omma.com>.

هورخايمر (Max Horkheimer) اللذان أوجدا مفهوم «الصناعة الثقافية» الناجمة برأيهما عن المنتجات الموحدة، واستهلاكها الموحد، مع توحيد تصرفات القادمين عليها(٢٦).

في نهاية الحرب الباردة، ومع زوال الأيديولوجيا الشيوعية المنافسة والانفتاح الاقتصادي الذي فرضته العولمة، ازدادت، أكثر من أي وقت مضى، الرغبة الأميركية في تصدير النموذج الأميركي الذي تُعدّ الإنكليزية الوعاء الحامل له.

اختلف دارسو ظاهرة الانتشار السريع للُّغة الإنكليزية في تفسير أسبابها. أرجع جوشوا فيشمان (Joshua Fishman) تلك الظاهرة إلى كون تلك اللغة «محايدة أيديولوجيًّا وثقافيًّا»، على الرغم من الهيمنة السياسية، الاقتصادية والثقافية للولايات المتحدة، لأنها ليست لغة مستعمر؛ أما روبرت فيليبسون (Robert Philipson)، فذهب في مؤلفه الشهير *Linguistic Imperialism* (**الإمبريالية اللغوية**) إلى «أن ذلك الانتشار قادته عن دراية وتفكير الدول الكبرى المستعملة للُّغة الإنكليزية، ولا سيما بريطانيا والولايات المتحدة، وذلك عن طريق التعاون الدولي والمساعدات المُقدّمة في مجال تدريس الإنكليزية(٢٧).

لئن كان من الواضح أن حياد أي لغة مستبعدٌ، فإن الواقع يؤكد وجود إمبريالية لغوية بالفعل، إلا أن ذلك لا يُردّ إلى سياسات التعاون فحسب، بل كذلك إلى المنشورات الأميركية، الترسانة الإعلامية التي عزّزتها تكنولوجيا الإعلام والاتصال والعولمة التي فتحت الحدود كلها لكل أنواع التدفّقات.

ذلك ما نلمسه بوضوح في قول أحد الموظفين السامين في إدارة الرئيس الأميركي الأسبق، بيل كلينتون، هو ديفيد روثكوبف (David Rothkopf): «إنه لمن مصلحة الولايات المتحدة اقتصاديًا وسياسيًا أن تسهر على أنه إذا تبنّى

(٢٦) Armand Mattelard, «Comunication-monde: Culture Mondiale ou système baroque?,» dans: *L'état du monde 1994* (Paris: Editions la découverte, 1993), p. 579.

(٢٧) Mohamed Benrabah, «La Communication dans une technocratie post-idéologique: L'anglais comme lingua franca,» <http://www.dimension.ucsd.edu/CEIMSA-IN-EXILE/colloques/pdf/ch-6.pdf>.

العالم لغة واحدة، فلتكن الإنكليزية، وأنه إذا توجّه نحو معايير موحّدة في مجال الاتصال، الأمن والنوعية، فلتكن تلك المعايير أميركية، وإذا كانت أجزاء العالم المختلفة مرتبطة من خلال التلفزة، المذياع والموسيقى، فإن البرامج يجب أن تكون أميركية، وإذا تهيّأت قيم موحدة، فلتكن قيمًا يجد فيها الأميركيون أنفسهم»[٢٨].

كما قد نُلاحظ، فإن الأمر لا يتعلق بتدريس اللغة الإنكليزية فحسب، بل بدخولها بصورة هادئة ومستترة تحت أغطية متعددة إلى كل بيت. كيف لا؟ إذا كانت ٦٥ في المئة من اتصالات العالم تنطلق من الولايات المتحدة[٢٩].

مع تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال، ظهرت إلى جانب القنوات التلفزيونية والإذاعية، برمجيات الحاسوب، الأقراص المضغوطة، الألعاب الإلكترونية.

كل ذلك يؤكد أن بيرنار كاسان (Bernard Cassen) كان على حق عندما قال إن الهيمنة الإمبريالية الأميركية لا ترتكز فقط على العوامل المادية مثل الاقتصاد والقوة العسكرية. . . «إنها تتضمن أيضًا، وعلى وجه الخصوص، التحكّم بالعقول، أي بالمرجعيات والرموز الثقافية، ولا سيما العلامات اللغوية. اللغة الإنكليزية موجودة في مركز نظام شامل، تؤدي فيه دورًا مماثلًا لدور الدولار في النظام النقدي الدولي؛ فعلى غرار المركز المزدوج باعتباره وسيلة تسوية وعملة احتياط دولية مهيمنة للورقة الخضراء التي تسمح للولايات المتحدة بأن تعيش على حساب بقية العالم، فإن حيازة اللغة المُفرطة التمركز، تمنحها ريع وضعية هائل»[٣٠].

أدّت هذه الوضعية المُهيمنة للُّغة الإنكليزية إلى ظهور ضغط على الدول

(٢٨) Herbert Schiller, «Vers un Nouveau siècle d'impérialisme américain,» *Le Monde diplomatique*, no. 533 (1998), p. 18.

(٢٩) Armand Mattelard, «La Nouvelle idélologie globalitaire,» dans: *Mondialisation au-de là des mythes* (Alger: Casbah Editions, 1997), p. 85.

(٣٠) Bernard Cassen, «Un Monde polyglotte pour échapper à la dictature de l'anglais,» *Le Monde diplomatique*, no. 610 (2005), p. 22.

العربية، ومنها الجزائر لإعطاء مزيد من الاهتمام للُّغات الأجنبية، وفي مقدمها بطبيعة الحال اللغة الإنكليزية.

ورد في **التقرير السنوي لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي حول التنمية البشرية (٢٠٠٢)** أن «القيَم والثقافة العربية، يمكن أن تكون متناقضة مع قيم عالم يتجه نحو العولمة»[٣١].

كما ذهب تقرير البنك الدولي (شباط/ فبراير ٢٠٠٨) بعنوان: **إصلاح التعليم في الشرق الأوسط وأفريقيا الشمالية** إلى «أن البرامج الدراسية، يجب أن تتغير لتدريس تخصصات أخرى، فالمنافسة الشديدة والتغيرات التكنولوجية المتسارعة، كلها تتطلب إمكانات لحل المشاكل، ومن بينها اللغات الأجنبية التي لا تحظى بأي تشجيع في مدارس المنطقتين المشار إليهما»[٣٢].

بما أن عهد العولمة بات، كما شرح وزير التربية الوطنية السابق في الجزائر، أبو بكر بن بوزيد، يتميّز بزيادة حجم الاعتماد المتبادل، النمو المتسارع للمعارف العلمية والتكنولوجية، تكتل الدول في مجموعات جيوستراتيجية ذات أهداف اقتصادية أو سياسية، تطور التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال[٣٣]، حيث بدت الدعوات الأجنبية لتكثيف تدريس اللغات مقنعة، بخاصة إذا أخذنا في الحسبان التخلّف الذي تعيشه دول العالم الثالث كلها.

اتخذ مجلس الوزراء الجزائري (٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢) مجموعة من الإجراءات الهادفة إلى تطوير تعليم اللغات الأجنبية وتدعيمه. فبالنسبة إلى اللغة الفرنسية باعتبارها لغةً أجنبيةً أولى في الجزائر، تقرر تدريسها ابتداء من السنة الدراسية ٢٠٠٤/ ٢٠٠٥، بدءًا من السنة الابتدائية الثانية، بدلًا من الرابعة على نحو ما كان عليه النظام القديم.

---

(٣١) Saida Beddar, «Le Grand Moyen-Orient: Un projet «post colonial» global,» *Diplomatie*, no. 3 (Mai-Juin 2003), <http://www.ehess.fr/cirpes/publi/sbpostcol.html>.

(٣٢) Banque Mondiale, <http://go.worldbank.org/95bicuvejo>.

(٣٣) Boubakeur Benbouzid, *La Réforme de l'éducation en Algérie: Enjeux et réalisations* (Alger: Casbah éditions, 2009), p. 83.

أما اللغة الإنكليزية فتقرر تدريسها باعتبارها لغةً أجنبية ثانية بدءًا من السنة المتوسط الأولى، بدلًا من الثامنة. فضلًا عن كل ما سبق، فتح فرع جديد على مستوى التعليم الثانوي يتمثل في قسم اللغات، الذي يهدف إلى تدعيم اللغتين المشار إليهما، واللتين سبق للطالب دراستهما إلى جانب لغة أجنبية أخرى يختارها بنفسه.

في الواقع، يبدو أن تدريس اللغة الأجنبية منذ السنة الابتدائية الثانية لا يحظى بتأييد المتخصصين بعلوم التربية. إذ ذهب فيليب بيرينو (Philippe Pérennou)، الأستاذ في كلية علم النفس وعلوم التربية في جامعة جنيف السويسرية (تعليقًا على تجربة مماثلة في بعض مدارس جنيف)، إلى أنه «يمكننا أن نُفسّر هذا الإدخال المُبكر للغة ثانية على أساس أنه سياسة نخبوية، تفضل المفضلين، وتعاقب بصورة أكبر أولئك الذين تضعهم البرامج الحالية في حالة إخفاق»(٣٤).

لذلك ليس غريبًا أن يعترف بن بوزيد بفشل الإقحام المُبكر للُّغة الأجنبية، قائلًا: «إن إدخال لغة أجنبية في هذا المستوى من التعليم تَسبَّبَ باضطرابات جدّية في تعليم التلاميذ الذين لم يتمكنوا بعد من التحكّم باللغة العربية التي شرعوا في السنة الثانية في تعلّمها، لذلك أُجِّل تدريس الفرنسية إلى السنة الابتدائية الثالثة، «ثم» أوقفَ خلال السنة الدراسية ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦ قرار تأجيل إدخال تدريس اللغة الفرنسية إلى السنة الثالثة بدءًا من الدخول المدرسي ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧»(٣٥).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كانت العولمة بآثارها المُشار إليها، بدءًا بتطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال، إلى التكتلات الجهوية، مرورًا بالتطور السريع للمعارف، تقتضي كل هذا التكثيف في تدريس اللغات الأجنبية، ألا تقتضي هذه العوامل ذاتها تدعيم اللغة العربية وترقيتها حتى تصمد الهُوية الجزائرية بلغتها أمام القيم التي ستحملها تلك اللغات، بخاصة أن مُخلّفات الاستعمار لم تتلاشَ كليًّا إلى حد الآن؟ هذا

---

(٣٤) Phlippe Pérennou, «Vous n'êtes pas bilingue?: Devenez trilingue!,» *Educateur*, no. 13 (2000), p. 33.

(٣٥) Benbouzid, p. 85.

ما سنتوقف عنده في المحور الثالث الذي يرغب المرء قبل ولوجه، في إبداء هاتين الملاحظتين:

ـ ألحّ الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة في الخطاب الذي ألقاه لمناسبة تنصيبه اللجنة الوطنية لإصلاح النظام التربوي (١٣ أيار/ مايو ٢٠٠٠) على أن التعليم هو من أصعب التحديات التي تجب مواجهتها، لأنه «يحدد في الوقت ذاته مستقبل الأجيال المقبلة، التطور والتوازن المتجانس لمجتمعنا، ويتحكّم بالتطور الاقتصادي، العلمي والتكنولوجي لبلدنا، وكذلك إشعاع شخصيته وثقافته في العالم». أما في شأن المدرسة، فأضاف، قائلًا: «سيكون بإمكانها إذًا أن تنفتح بصورة أوسع ومن دون عقدة على العالم الخارجي».

ـ في زمن التكتلات الاقتصادية، ومهما كانت الأهداف المرجوّة من الانتماء إليها، ينبغي ألّا يكون ذلك على حساب الهُوية الوطنية بعناصرها كلها، بما في ذلك اللغة، ولنا في تجربة الاتحاد الأوروبي عِبرة. على الرغم من كل التقارب الحاصل بين أعضائه، نصّت المادة ١٢٨ من معاهدة ماستريخت (١٩٩٢)، التي تحوّلت إلى المادة ١٥١ من معاهدة أمستردام (١٩٩٧) على أن: «المجموعة تساهم في تفتح ثقافات الدول الأعضاء في إطار احترام تنوّعها الوطني والجهوي، مع تبيان إرثها الثقافي المشترك».

احتُرم هذا التعهد فعلًا في المجال اللغوي، حيث حوفِظ على كل اللغات في مؤسسات الاتحاد، على الرغم من التكاليف الباهظة للترجمة.

إن كل لغة إضافية تكلف البرلمان الأوروبي ٢٥ مليون يورو سنويًّا، حيث فرض التوسيع من ١١ لغة إلى ٢٣ لغة، جلب ١١٩ ترجمانًا جديدًا لكل لغة، وبذلك، فإن تكاليف التوسع إلى ٢٥ دولة، أي قبل التحاق الدولتين الأخيرتين، ارتفعت من ٢٧٤ مليون يورو سنويًّا إلى ٤٤٣ مليون يورو(٣٦).

(٣٦) Phillipe Gélic, «Une Babel de 23 langues,» *Le Figaro*, 20/11/2002.

٢ ـ أثر سياسات مُستعمِر الأمس في مُستعمراتِه السابقة

لا يمكن أن يكتمل الحديث عن إشكالية اللغة العربية في الجزائر من دون الإشارة إلى الآثار المباشرة، أو غير المباشرة، للسياسات الفرنسية في مستعمراتها السابقة، وفي مقدمها الجزائر، وذلك بحكم عوامل كثيرة، مثل القُرب الجغرافي، عدد الفرانكفونيين الجزائريين، الجالية الجزائرية في فرنسا.

تعرضت فرنسا، شأنها شأن كل الدول، لهجوم الأمركة، وفي مقدمة هذه الأخيرة اللغة الإنكليزية. ومن أجل التصدي لانكماش اللغة الفرنسية، قادت فرنسا حملة داخلية وأخرى خارجية، وكانت لكل واحدة منهما صلة باللغة العربية في الجزائر.

رأى ميشيل سير (Michel Serres) أن الكلمات الإنكليزية الموجودة على البنايات الفرنسية، تفوق الكلمات الألمانية التي كتبت على الجدران إبان الاحتلال الألماني لفرنسا، بل إن النشرات الداخلية لمؤسسات فرنسية عريقة مثل رينو (Renault) تُحرَّر بالإنكليزية؛ في حين بقي القانون الذي استصدره وزير الثقافة الأسبق جاك توبون (Jacques Toubon) من البرلمان، القاضي بفرض غرامة على كل من يستعمل اللغة الإنكليزية داخل المؤسسات الحكومية، حبرًا على ورق[٣٧].

باختصار شديد، وصل وسواس اللغة الإنكليزية في فرنسا، على حد تعبير إيلين كارير دانكوس (Hélène Carrère d'Encausse) إلى درجة أن أول فقرة في كتاب رينو دي لابوم (Renaud de la Baume)، وجان ـ جيروم بيرتولوس (Jean-Jérome Bertolus) المعنون *Les Nouveaux maîtres du monde* **(سادة العالم الجدد)**، جاء فيها: «متى ستكون هناك شريحة صغيرة موصولة بأدمغة الأطفال لتعليم الألمانية أو اليابانية في بضعة أشهر؟». أجاب برونو بونيل (Bruno Bonnel)، مدير شركة إينفوغرام (Infogrames) المتخصصة بألعاب الفيديو عن هذا السؤال بقوله: «أكتفي بتعليم الإنكليزية للأطفال ببيعهم

(٣٧) شمامة خير الدين، «منع الرموز الدينية في فرنسا: دفاع عن اللائكية أم أشياء أخرى؟،» مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد ١١ (٢٠٠٤)، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

مئات آلاف ألعاب الفيديو التي يعرض فيها البطل أستيريكس (Astérix) لغة شكسبير بين خنزيرين مشويين»[(٣٨)].

يُترجِم مثل هذا المُزاح، بصدق، القلق الذي يشعر به الفرنسيون وهم يرَون اللغة الإنكليزية مدسوسة حتى في لعب الأطفال.

دفع كل ذلك فرنسا إلى التحرك داخليًّا وخارجيًّا لإنقاذ لغة فولتير، التي اعتادت اقتحام لغات الغير، لا الانكماش أمام اللغة الإنكليزية. وفي كل ذلك، سنُلاحظ تأثيرات واضحة في اللغة العربية في الجزائر.

على الصعيد الداخلي، قادت فرنسا نضالاً مناقضًا لنضالها على الصعيد الدولي، الذي دافعت فيه عن التنوّع اللغوي. شدّت الخِناق على تعليم اللغة العربية لأبناء المهاجرين ـ ومعظمهم كما هو معلوم من الجزائر ـ ولا سيما في الطورين الابتدائي والثانوي، حيث قُلِّص عدد المعلمين باستمرار، بزعم أن عدد الطلبة الذين يرغبون في تعلّم العربية ضئيلٌ جدًّا[(٣٩)].

أما المهاجرون الذين يرغبون في الحصول على الجنسية الفرنسية، فإنهم مطالبون بإثبات الاندماج بالمجتمع الفرنسي، وأهم دليل على ذلك هو شرطُ تكلّم اللغة الفرنسية أو فهمها، بحيث يمكن للحكومة الاعتراض بمرسوم حال عدم تحقق الشرط، ولمزيد من التأكيد، ذهب مجلس الدولة الفرنسي في أحد أحكامه إلى أن المجهودات المُحققة في مجال اللغة لاحقًا، لن تؤثر في شرعية المرسوم، لأن هذه الشرعية تتحدد بتاريخ الاعتراض (قرارا مجلس الدولة الرقمان ٢٠٧٩١٨ و٢٠٩٦٥٨ بتاريخ ٢٦/ ٠٦/ ٢٠٠٠).

بطبيعة الحال، الهدف من كل ذلك هو الرغبة في استيعاب المهاجرين وأبنائهم، وبعبارة بشارة خضر، ما تبحث عنه الدولة ـ الأمة من خلال الثقافة

(٣٨) Renaud de la Baume et Jean-Jérome Bertolus, *Les Nouveaux maitres du monde* (Paris: Belfond, 1995), p. 7.

(٣٩) Georges Morin, «Relations Humaines, migrations et échanges culturels en Méditerranée occidentale,» dans: Mourad Boukella, Youcef Benabdellah et Mohamed Yacine Ferfera, eds., *La Méditerranée occidentale entre régionalisation et mondialisation* (Alger: Créad, 2000), p. 251.

الموحّدة هو «التجانس اللغوي، تقارب الآداب، وتلقين القيم المشتركة»[٤٠].

أما على الصعيد الخارجي فعملت فرنسا على إعطاء اللغة الفرنسية خارج الحدود دفعةً جديدة، ولا سيما بمستعمراتها الفرانكفونية السابقة، بخاصة أن ربط هذه الأخيرة ثقافيًا ولُغويًا بفرنسا، أُعدت له العدة قُبيل الاستقلال وبعده.

ألم يعتبر رئيس الحكومة الفرنسي الأسبق، ميشيل دوبري (Michel Debré)، التعاونَ شرطًا أساسيًّا لمنح الشعوب المستعمرة الاستقلال؟ بل إن الرئيس الأسبق، جورج بومبيدو (Georges Pompidou)، أعلن أمام الجمعية العامة الفرنسية (١٠ حزيران/يونيو ١٩٤٦) أن «التعاون استمرار لسياسة التوسّع الأوروبي»[٤١].

سمح هذا التعاون لفرنسا بإنشاء مجموعة من المنابر التي تمثل اللغة الرابط الأساس فيها بين فرنسا ومستعمراتها السابقة، مثل: مؤتمر وزراء التعليم المشتركين في استعمال اللغة الفرنسية، مؤتمر وزراء الشباب والرياضة للبلدان المستعملة للُغة الفرنسية، علاوة على القمتين الأهم، القمة الفرنسية الأفريقية والمنظمة الفرانكفونية.

تجدر الإشارة إلى أن الجزائر ليست عضوًا في المنظمة، لكنْ تُوجَّه دعوات إلى رئيسها لحضور قممها، ويُمنح أبناؤها منحًا دراسية منها، كما ساهم الجزائريون الفرانكفونيون في إثراء الثقافة الفرنسية، ومن خلالها اللغة الفرنسية، بما يفوق إسهامات الدول الفرانكفونية الأخرى كلها. ولعل تعيين الشاعرة الجزائرية، نادية قندوز، عضوة في الأكاديمية الفرنسية للعلوم يحمل، فضلًا عن الاعتراف بقيمة الشاعرة وبأفضالها في إثراء الثقافة الفرنسية، مغازلة لبقية الفرانكفونيين.

على العموم، يكفي أن نقرأ تعليق بيير كوت (Pierre Cot) حول محاضرة الجزائري محمد بجاوي في أكاديمية القانون الدولي بلاهاي، لفهم الأسباب

---

(٤٠) Bichara Khader, *Le Grand Maghreb et l'Europe: Enjeux et perspectives*, 2ème éd. (Paris: Publisud, 1995), p. 107.

(٤١) Nasser Eddine Ghozali, *Les Zones d'inuence et le droit international public* (Alger: Open University Press, 1985), p. 249.

التي تدفع فرنسا إلى منح طلبة اللغة الفرنسية المنحَ الدراسية، وتوجه قنواتها الإذاعية والتلفزيونية صوب مستعمرات الأمس.

رأى كوت في ما يخص «محاضرة بجاوي غنيمة للثقافة واللغة والتقليد القانوني الفرنسي والفرانكفوني، إن أناقة الطرح، المراجع الوفيرة، بل المستمدة حصريًّا من النظرية الفرانكفونية، كل ذلك يجعل منها مُساهمة عظيمة في النضال من أجل لغتنا وثقافتنا، إن المحاضر لم يلوح بأي شكل بعلم الفرانكفونية، لكنه خدمها بصورة أحسن»[٤٢].

ثالثًا: دور الدولة الجزائرية في ترقية اللغة العربية والدفاع عنها

في ظل المعطيات السابق ذكرها (مخلّفات الاستعمار وضغط العولمة)، تقع على الدولة الجزائرية مسؤولية العمل على أكثر من صعيد. على الصعيد **الداخلي**، عليها أن تبني ما دمّره الاستعمار للتخلُّص من مخلَّفات الاحتلال والصمود أمام ضغط العولمة؛ أما على الصعيد **الدولي**، فيتعيّن عليها التعاون مع الدول المعنية كلِّها من أجل إقرار قواعد قانونية دولية تعترف بالحق في التنوع اللغوي الذي تسعى العولمة الثقافية إلى القضاء عليه وتُجرِّم الإبادة الثقافية.

١ ـ على الصعيد الداخلي

إن بناء ما هدّمه الاستعمار لا يعني مُقاطعة اللغات الأجنبية، ولا حتى الفرنسية، وهي لغة المستعمر. لكن، لأن الجزائر مرّت باستعمار استيطاني دام أكثر من قرن، وداس مثل محدلة أغلب معالم الهُوية الثقافية، ولا سيما رمزها الأعلى، أي اللغة، فإنه «يجب أن يكون للمرء بيتٌ حتى يمكنه استقبال الآخرين، فإذا كان هذا البيت تعرض لتخريب من المستعمر، فإنه يجب البدء ببنائه»[٤٣].

لذلك، فإن ما ذهب إليه هوبير حنّون (Hubert Hannoun) من أن رفض

(٤٢) Mohamed Bédjaoui, «L'Humanité en quête de paix et de développement,» dans: Jean-Pierre Cot, *Annuaire Français de droit international* (Paris: CNRS éditions, 2008), p. 747.

(٤٣) Ibrahimi, p. 194.

بعض المسؤولين الجزائريين التعامل مع اللغة الفرنسية باعتبارها إحدى مكوّنات الثقافة الجزائرية، فيه خلط بين وظيفة اللغة بصفتها وسيلة لنقل رسالة، لا الرسالة ذاتها، وكذا بين لغة المستعمِر والمستعمَر ذاته، غير صحيح(٤٤).

إن الجزائر لا تُريد مقاطعة بقية لغات العالم، ولا الخلط بين الفرنسية والمستعمِر الفرنسي، بل تريد تأكيد حقها الشرعي في أن تكون لها لغتُها الرسمية الوطنية اللغةَ العربية التي حملتها شعارًا لنضالها عندما كانت مستعمَرة، حيث كان الجزائريون يرددون: «الجزائر وطننا، الإسلام ديننا والعربية لغتنا». أما بالنسبة إلى كون اللغة وسيلة لا صلة لها بالرسالة ذاتها، فإنه مردود عليه بمَا سبق ذكره في المحور الأول من هذه الدراسة.

مثل هذا البناء هو الذي سيُعطي الجزائر المناعة الكافية للتعامل مع بقية اللغات الأجنبية، من دون أن تذوب فيها، أو في القيم الثقافية التي تحملها، أو تُعبّر عنها.

شرعت الجزائر بالفعل في ذلك البناء منذ السنوات الأولى للاستقلال؛ إذ نصّ الدستور على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة، كما عُرّب كل من الإدارة القضاء. وفي الوقت الراهن، أصبحت العلوم الإنسانية بأكملها مُعرَّبة.

كما أُسِّس مجمع اللغة العربية، وجمعية وطنية للدفاع عن الذخيرة الوطنية، وذلك بهدف إنشاء إنترنت عربي، وهناك مطبوعات أكاديمية باللغة العربية في مختلف التخصصات، وإعلام مكتوب، مرئي ومسموع باللغة العربية. إلا أن العقبة الأساس التي تُواجه اللغة العربية في الجزائر نفسية بالدرجة الأولى، وهذه هي الجذوة التي خلّفها الاستعمار، وتنفخ عليها اليوم رياح العولمة.

من ناحيته، أكد وزير التربية السابق أبو بكر بن بوزيد «أن اللغة العربية هي إحدى مكوّنات ثالوث الهُوية الوطنية. وبصفتها اللغة الوطنية الرسمية، فإنها لغة تعليم التخصصات كافة، وفي كل مراحل النظام التعليمي، في القطاع العام، كما في القطاع الخاص. وبهذه الصفة، فإنها

---

(٤٤) Hubert Hannoun, «Les Pièges de la colonisation et puis de l'après,» *Panoramiques*, no. 62 (2003), p. 98.

تحظى بمركز تفضيلي وكل إجراء يهدف إلى تدعيمها وترقيتها، يمثّل عادة موضوع اهتمام خاص، وتعبئة للموارد اللازمة كافة، ومتابعة دقيقة»[٤٥].

هذه الرغبة في «منح هذه اللغة مُعاملة ومركزًا تفضيليين»، هي التي تقف خلف إجراءات كثيرة، يضيف بن بوزيد، على غرار البرامج المجددة، والكتب المدرسية الجديدة، برامج تأهيل وتحسين مستوى أساتذة الابتدائي والمتوسط، ورفع مُعامل اللغة العربية في شهادة التعليم المتوسط من ٤ إلى ٥، علاوة على زيادة ساعات تدريس هذه اللغة[٤٦].

لا يكفي أن يتكلّم الجزائريون اللغة ذاتها، «بل يجب الانغماس في المناخ الذهني نفسه»[٤٧]، فحتى إذا تقبّلت النُخبة الجزائرية وجود اللغة العربية، بل وساهم جزء من هذه النخبة في تعزيز مكانتها، إلا أنها استمرت في النظر إليها باعتبارها لغة عامة الجزائريين وليست لغتها، أو أنها لغة لا يمكن التعويل عليها للالتحاق بركب الدول المُتقدّمة. يعني كل ذلك أن النُخبة الجزائرية بفرانكفونييها القدامى والجدد ومعربيها من الكوادر الجديدة المتخرجة من المدارس المعربة، ستكون مقسّمة كما أراد لها المستعمِر فعلًا أن تكون عندما كان يعمل على خلق فجوة بين النخبة الفرانكفونية وبقية شرائح المجتمع.

لكن، قد يقول قائل: بما أن العقبة نفسية بالدرجة الأولى، ما الذي يُمكن للدولة أن تفعله؟

ما لا شك فيه، أن الدولة شخص معنوي، وأن واضعي السياسات هم البشر، لذلك، فإنه بقدر ما يستوعب هؤلاء الرهانات المرتبطة باللغة وبِصِلَتها بالهُوية الثقافية لأهلها، وبما يصبو إليه المعولمون المروّجون لمزايا اللغة الموحَّدة في عهد العولمة، تتّجه السياسات نحو ترسيخ مكانة اللغة العربية، بل وأكثر من ذلك: العمل على ترقيتها للتصدي للطروحات القديمة الحديثة كلها حول عدم صلاحية اللغة العربية باعتبارها لغة علم، التي يُكذّبها الواقع.

---

(٤٥) Benbouzid, p. 52.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٤٧) Ibrahimi, p. 19.

وصف جاروسلاف ستيكيفيش (Jaroslav Stekevych) اللغة العربية بقوله: «إنها مثل المرأة الجميلة، ولدت في حالة من الجمال الكامل، واحتفظت بهذا الجمال على الرغم من هزات التاريخ وقوى العصر»(٤٨).

أما من حيث الدقة، فوصف ابن خلدون اللغة العربية بقوله: «الكلام العربي أوجز وأقل ألفاظًا وعبارة من كل الألسن، وهذا معنى قوله (ﷺ): «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارًا»، واعتبر ذلك بما يحكي عن عيسى بن عمرو، وقد قال له بعض النُحاة إني أجد في كلام العرب تكرارًا في قولهم زيد قائم، وإن زيدًا قائم، وإن زيدًا لقائم، والمعنى واحد. فقال له إن معانيها مختلفة، فالأولى لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد؛ والثاني لمن سمعه فتردد فيه؛ والثالث لمن عرف بالإصرار على إنكاره، فاختلفت الدلالة باختلاف الأحوال»(٤٩).

ذهب الرسام نصر الدين دينيه (Nassreddine Dinet) إلى حد اعتبارها الأقل إتعابًا لليد عند كتابتها، حيث لاحظ أن «الكتابة العربية هي الوحيدة التي تتبع الحركة الطبيعية لليد، أي الاتجاه من اليمين إلى اليسار، فالكتابة اللاتينية تناسب الأعسر. إن الكتابة العربية تجهل التقلّصات العضلية التي تسببها الكتابة اللاتينية التي تتجه عكس الحركة الطبيعية لليد»(٥٠).

لكن على الرغم من الميزات المشار إليها كلها، فإن ما يُعيبه كثيرون في الجزائر وحتى خارجها على اللغة العربية هو:

- كونها لغة متأخّرة وغير علمية، ما يقتضي إما إصلاحها، أو انسحابها على غرار اللاتينية أو الإغريقية، ومما يقترحه جانب من أصحاب هذا الرأي كتابة اللغة العربية بأحرف لاتينية.

تولّى الرئيس الأسبق للمجلس التنفيذي لليونيسكو، أولابيي بابالولا جوزيف ياي (Olabiyi Babalola Joseph Yaï)، في خطاب لمناسبة السنة الدولية

---

(٤٨) Edward Said, «La Langue, la Ralls et la walswagen,» *Le Monde diplomatique*, no. 605 (2004), p. 17.

(٤٩) ابن خلدون، ص ٥٥٦.

(٥٠) Mimouni, p. 57.

للُغات (٢٠٠٨)، الرد على ذلك الزعم بقوله «إن وهم «اللغات المتخلفة»، أو «غير المؤهلة للخطابات العلمية»، لا يستحق الإشارة إليه سوى لأنه لا يزال يثار بإصرار ونظرًا إلى خطورته. إن علماء، أمثال الشيخ آنتا ديوب (Anta Diop)، دحضوه منذ أكثر من نصف قرن، ودول مثل إسرائيل وماليزيا. . . تُفنّده عمليًّا أمام أعيننا»(٥١).

فضلًا عمّا سبق ذكره، كيف يُمكن تفسير نجاح اليابان والصين الباهر، وهما لم تستعملا الأحرف اللاتينية؟ وإيران التي تستعمل الفارسية المكتوبة بأحرف عربية؟ علاوة على لغات كانت شبه ميتة، جرى تشبيبها واستعمالها باعتبارها لغات رسمية مثل العبرية والإيرلندية. يؤكد كل ذلك أن الأحرف العربية لا يمكن اتهامها بأنها سبب عدم صلاحية العربية لغةَ علم، بل إنها تتفوق على اللغات ذات الأصل اللاتيني التي تتطلّب معرفة ألفباء خاصة بالكتابة اليدوية، وأخرى خاصة بالكتابة التي تُرقَن على الآلة الكاتبة، أو الحاسوب. اللغة العربية تبقى، على خلاف ذلك، واحدة في كلتا الحالتين.

- حاجة الحروف العربية إلى مساحة تُقدّر بثلاثة أضعاف ما تحتاج إليه الأحرف اللاتينية عموديًّا، فحرف اللام «ل» على سبيل المثال، عندما يُكتب في الأخير، يحتل في العربية أعلى، أدنى ووسط السطر، لكن مقابل هذه الحقيقة، ألا توجد حقيقة أخرى مفادها أن العربية تأخذ نصف ما تحتاج إليه اللاتينية أفقيًّا؛ فلكتابة محمد على سبيل المثال، لا تحتاج العربية سوى إلى أربعة حروف، بينما تحتاج الفرنسية إلى ثمانية حروف (Mohammed)(٥٢).

على العموم، مهما كانت عيوب أي لغة أو مزاياها، فإن أحسن رد على كل ما قيل عن عدم صلاحية العربية لغةَ علم، هو ذاك الذي قاله هدروق ميموني (Hadroug Mimouni): «ما هي اللغة؟ إنها أداة، وسيلة، وقيمة الأداة أو الوسيلة هي من قيمة مستعمليها [. . .] إن كمان ستراديفاريوس [أي

---

(٥١) Intervention de Olabiyi Babalola Joseph Yaï, «Mondialisation et Langues: Mettre à profit notre riche patrimoine,» Conférence Internationale organisé conjointement par l'Unesco et l'université des Nations unies, Tokyo, 27-28 aout 2008, <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0016/001629/162992f.pdf>.

(٥٢) Mimouni, p. 56.

الكمان الذي صنعه أنطونيوس ستراديفاريوس (Antonius Stradivarius)] بين يدي جاهل سيسلخ أذنيك، وكمان قيمته أربعة سنتات بين يدي بارع سيسحرك [....] إن اللغة العربية [كأنها كمان] ستراديفاريوس، نادرًا ما وجد نفسه في العصر الحديث بين يدي بارع [...]؛ عندما كان ابن سينا يكتب مؤلفاته في الطب لم يخلق لغة جديدة [....] ؛عندما كان الفارابي يؤلف مقطوعاته الموسيقية لم يستعمل هو الآخر لغة جديدة، استعمل لغة عنترة، لكن الاثنين أثريا هذه اللغة، لأنهما كانا يتحكّمان بها [....] وعندما يتحكم أي عالم وفي أي تخصص بلغته، فإنه يخلق ويفرض المصطلحات التي يحتاج إليها، مع احترام عبقرية لغته في آن واحد»[٥٣].

نظرًا إلى عدد الجزائريين الذين يتحكّمون باللغة الفرنسية، فإنه لو كان نصف هذا العدد، أو على الأقل ربعه، يتحكم باللغة العربية أيضًا، لكان بإمكان الجزائر أن تكون قطب ترجمة هائل للعالم العربي بأكمله، الذي يعاني تخلّفًا كبيرًا في هذا المجال. فبحسب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تُرجم ١٠ آلاف مؤلَّف إلى اللغة العربية خلال الألفية الأخيرة، في حين أن العدد نفسه يُترجم إلى اللغة الإسبانية سنويًّا[٥٤].

٢ ـ على الصعيد الدولي

إن الجزائر مُطالبة ببذل جهد مزدوج على الصعيد الدولي، فمن ناحية، يجب العمل على تجريم الإبادة الثقافية، ومن ناحية أخرى، السعي إلى إقرار الحق السيادي لكل دولة بالتنوع اللغوي من خلال مواثيق قانونية إلزامية.

إن الغرض من ذلك التجريم ليس محاسبة الدول المتورّطة في تلك الإبادة بأثر رجعي، لكن، على الأقل، لعدم تكرار ذلك، ووضع عقبة أمام دُعاة الثقافة الواحدة بِلُغتها الموحّدة التي حذّر منها ناجي سفير، بقوله: «هناك [...] الهيمنة الكاسحة لنموذج ثقافي، وهو ذلك الذي يتمثل في

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٤) Antoine Sfeir et Christian Chesnot, *Orient-Occident, le choc?: Les impasses meurtrières* (Alger: Editions Sédia, 2009), p. 144.

الحضارة الاستهلاكية الغربية التي تتهدد على أقل تقدير بتهميش، وربما إبادة، بقية النماذج، دافعة إيّاها إلى موقف واحد من أجل البقاء وهو: إثبات تفرّدها»(٥٥). في حين أن الثقافات يفترض فيها أنها متعددة، متنوعة ومثرية بعضها لبعض، بدلاً من أن تكتفي بمجرد الدفاع عن نفسها.

على الرغم من خطورة الإبادة الثقافية، حظيت الإبادة البيولوجية باهتمام أكبر من القانون الدولي. أول من نبّه إلى الإبادة البيولوجية هو من أوجد أول مرة لفظ الإبادة، وهو رافائيل لامكين (Raphaël Lemkin) الذي كوّن كلمة génocide أي إبادة، من جينوس (Génos)، وهي كلمة إغريقية تعني «عِرق»، أو «جماعة»؛ و«سيد» (Cid)، وهي لاحقة لاتينية، تعني «القتل»(٥٦).

في عام ١٩٤٨ أصدرت الأمم المتحدة اتفاقية الوقاية والعِقاب على جريمة الإبادة، كما أدخلتها في اتفاقية روما عام ١٩٩٨ ضمن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، أما الإبادة الثقافية، فإنها لا تزال إلى حد الآن غير مجرمة.

صحيح أن الأعيان الثقافية والدينية محمية خلال النزاعات المُسلّحة بمقتضى اتفاقيات عدة، أهمها اتفاقية عام ١٩٥٤ وبروتوكول عام ١٩٩٩ بل إن مهاجمتها تمثل جريمة حرب (الفقرة ب/ ٩ وهـ/ ٤ من المادة ٨ من ميثاق روما)، لكن للإبادة الثقافية مدلولاً آخر.

عرّفها لامكين أنها: «مُحاولة تدمير أمّة وتضييع شخصيتها الثقافية»، مُضيفًا أنه: «كان يُعبَّر عنها قديمًا بـ «الألمنة» (من ألمانيا)، وتعني فرض الأمة الأقوى طابعها الوطني على المجموعة العرقية المراقبة من جانبها»(٥٧).

يصدُق هذا التعريف تمامًا على ما فعلته فرنسا باللغة العربية في الجزائر، من خلال ما عُرِف بقوانين جول فيري (Jules Ferry) عام ١٨٨٣، التي قال في شأنها أحد مسؤولي الإدارة الاستعمارية الفرنسية، بيليسييه دي

---

(٥٥) Naji Safir, «Espace Méditerranéen et dimenion culturelle: Mutations sociales et dynamiques identitaires,» dans: Christian Raynaud et Abdelkader Sid Ahmed, dirs., *L'Avenir de l'espace méditerranéen* (Paris: Publisud, 1991), p. 215.

(٥٦) Raphaël Lemkin, «Le Crime de génocide,» *Revue de droit international, de sciences diplomatiques et politiques*, no. 24 (1946), p. 215.

(٥٧) المصدر نفسه.

رينو، إنها «إبادة ثقافية»، ووصفها عبد القادر جلول بأنها: «آلة حقيقية ضد اللغة العربية والإسلام»(٥٨).

بعد أن أصدر جول فيري قوانين ١٨٨١ و١٨٨٢ في شأن التعليم الابتدائي المجاني والإجباري، صدر مرسوم عام ١٨٨٣ قرر تمديد هذه القوانين إلى الجزائر، لكن من خلال مدارس خاصة بالفرنسيين، وأخرى خاصة بالجزائريين.

تبعًا لذلك، اجتمعت لجنة خاصة لإعداد مخطط التدريس وبرنامج الدراسة التي تنطلق من الهدف المحدد مُسبقًا، وهو: «عبر خلط مصالحهم بمصالحنا، سيتقاسم معنا الأهالي إرث الماضي، أسلافنا يصبحون أسلافهم»(٥٩).

بالفعل بدأ التعليم اللائكي باللغة الفرنسية، وبدأت كتب التاريخ تُعلّم الجزائريين أن أسلافهم هم الغاليّون (Les Gaulois)، وتغض الطرف عن كل أمجاد العرب، اللهم هزيمتهم في بوتييه (Potiers) على يد شارل مارتيل (Charles Martel). فلماذا إذًا استعجب بعضُ الفرنسيين من تنديد الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة رسميًّا بـ «الإبادة الثقافية التي تعرّضت لها الجزائر بسبب فرض المستعمر لغته على حساب اللغة العربية، وحتى على حساب الإسلام؟»(٦٠).

إن مفهوم الإبادة الثقافية ليس محل إجماع بين الفقهاء كافة، ومع ذلك، يبدو للمرء أن التطوّرات التي عرفتها حقوق الإنسان والقانون الدولي الجنائي، قد تعمل لمصلحة تقنين جريمة الإبادة الثقافية.

في سويسرا، عندما كلّف المجلس الفدرالي السويسري بوضع قواعد قابلة للتطبيق على الصعيد الوطني، يمكن إدماجها في القانون الدولي العام، ويكون الغرض منها إدخال الإبادة الثقافية ضمن الإبادة البيولوجية، رفض المجلس ما دُعي إليه، مبررًا ذلك بسببين رئيسين:

---

(٥٨) Chitour, *L'Occident à la conquête*, p. 354.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) Lacoste, «Enjeux Politiques et géopolitiques de la langue française en Algérie: Contradictions coloniales et postcoloniales».

يتمثل السبب **الأول** بالخوف من أن يؤدي إدخال أعمال نتيجتها المباشرة ليست الإبادة المادية أو البيولوجية، إلى تمييع مفهوم الإبادة وخطورتها في آن واحد؛ أما **الثاني**، فيتمثل بكون قواعد حقوق الإنسان داخل سويسرا وخارجها، تكفي للوقاية من الإبادة الثقافية، ومن قبيل ذلك: حقوق الأقليات، الحقوق الثقافية، حقوق الشعوب البدائية، الحق بحرية ممارسة الشعائر الدينية، فضلاً عن قواعد القانون الدولي الإنساني التي تحمي الأعيان الثقافية...[٦١].

لكن، إلى جانب وجهة النظر السابقة، هناك اتجاه فقهي يميل إلى تقنين الإبادة الثقافية واعتبارها جريمة دولية.

عرّف دونوديو دي فابر (Donnodieu de Vabre) الإبادة بأنها جريمة ذات مظاهر ثلاثة، المظهر **الأول** هو الإبادة الجسدية، ممثلة بالاعتداء على الحياة، الصحة والسلامة الجسدية؛ أما المظهر **الثاني**، فهو الإبادة البيولوجية، ممثلة بوقف نمو المجموعة البشرية من خلال تعقيم الرجال وإجهاض النساء؛ في حين المظهر **الثالث** هو الإبادة الثقافية التي تظهر في صورة حرمان الشعوب من تعلم لغتها الوطنية[٦٢].

من الأفكار التي بدأت تنتشر على المستوى الفقهي، أن من بين أُسس الإبادة ونظرياتها، نظرية طمس الهُوية الثقافية للشعوب التي يُعلّق عليها عبد العزيز العشاوي، بقوله: إن «الغرض من الإبادة البشرية القضاء على الشعوب من خلال تراثها وحضارتها وإرثها الثقافي [...]، وهي جريمة ثقافية تُعَدّ بمنزلة كارثة للحضارة، أكبر من التصفية البشرية»؛ وكان «هدف النازية حرمان تلك الشعوب من جميع وسائل ومصادر ثقافتها كاللغة والتاريخ والديانة»[٦٣].

---

(٦١) Aubert Josiane, «Prévention des Génocides, Combattre les génocides culturels,» Le Parlement Suisse (9 décembre 2008), <http://www.parlament.ch/f/suche/pages/geschaefte.aspx?gesch_id=20083789>.

(٦٢) لخضر زازة، **أحكام المسؤولية الدولية في ضوء قواعد القانون الدولي العام** (عين مليلة: دار الهدى، ٢٠١١)، ص ٢٠٥.

(٦٣) عبد العزيز العشاوي، **محاضرات في المسؤولية الدولية** (الجزائر: دار هومة، ٢٠٠٧)، ص ٨٧.

يرى جانب آخر من الفقه إمكان إدخال الإبادة الثقافية ضمن الجرائم ضد الإنسانية المنصوص عليها في ميثاق روما المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية، استنادًا إلى كون الفقرة ١/ك من المادة ٧ جاءت مفتوحة، وليست حصرية، إذ تنص على «الأفعال اللاإنسانية الأخرى ذات الطابع المماثل، التي تتسبب عمدًا في معاناة شديدة، أو في أذى خطير يلحق بالجسم أو بالصحة العقلية أو البدنية»(٦٤).

فضلًا عمّا سبق ذكره، لاحظ الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون عام ٢٠٠٨ أن «قُدرة المجموعة الدولية في مجال العمل الوقائي يجب أن تُدعَم، بما في ذلك قدرتها على أن تتخذ بسرعة الإجراءات المناسبة لمواجهة الانتهاكات الخطرة لحقوق الإنسان التي يُمكنها أن تسفر عن إبادة»؛ ومن الممكن أن يُساهم مفهوم الإبادة الثقافية فعلًا في تدعيم هذا العمل الوقائي، ذلك أن تدمير أي مجموعة لا يحصل على حد قول جوزيان «بطريقة جسدية فحسب، بل أيضًا عن طريق تدمير أشكالها ومؤسساتها الثقافية، التي تُمثّل في معظم الأحوال الخطوة الأولى نحو التدمير الجسدي»(٦٥).

على الرغم من أن العولمة، وبفضل تكنولوجيا الإعلام والاتصال، قد تفتح الحدود لأي لغة لعبور حدودها الإقليمية، فإنها مع ذلك قد تفرض عليها الانحصار أمام لُغات القوى الكبرى، وفي مُقدّمها الإنكليزية.

يحدث ذلك في الوقت الذي ينص فيه «الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي»، الصادر عن اليونيسكو في عام ٢٠٠٢، على أن «ضرورة التنوّع الثقافي بالنسبة إلى العالم هي مثل ضرورة التنوع البيولوجي»، وأن «ضرورته الأخلاقية غير قابلة للانفصال عن احترام كرامة الإنسان»، «شأنها في ذلك شأن حقوق الإنسان» (المادتان ٤ و٥).

بطبيعة الحال، فإن ما يصدق على التنوّع الثقافي، يصدق على التنوّع اللغوي، حيث ذكرت ديباجة اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (٢٠٠٥)، أن «التنوّع اللغوي هو عنصر أساس من عناصر التنوع الثقافي».

---

(٦٤) Michel Bélanger, *Droit International humanitaire* (Paris: Gualino Editeur, 2002), p. 124.

(٦٥) Josiane, «Prévention des Génocides, Combattre les génocides culturels».

لكن، على الرغم من ذلك، لم تُدخِل الاتفاقية المذكورة اللغةَ ضمن نطاق حمايتها. صحيح أن المجلس الأعلى للُّغة الفرنسية اقترح ذلك الإدخال لأنه يستحيل حماية التنوّع الثقافي من دون التنوّع اللغوي، إلا أن ذلك لم يتحقق، بدليل أن الاتفاقية، كما لاحظت عن حق كريستين فريشات لم تُسمَّ «اتفاقية حماية التنوّع الثقافي»، بل «اتفاقية حماية تنوع أشكال التعبير الثقافي وتعزيزها»، والأشكال، مأخوذة هنا، برأي فريشات، لا بمعناها النوعي أو الجنسي، بل فقط عندما ترتبط بالسلع والخدمات مثل الأسطوانات، الأفلام، الكتب...[(٦٦)].

ذهب جان باتيست هاريليمانا (Jean Baptiste Harelimana) في بداية الأمر إلى القول إن المادتين الخامسة والسادسة من «اتفاقية حماية تنوع أشكال التعبير الثقافي وتعزيزها»، على الرغم من عدم ذكرهما نهائيًا كلمة لغة، فإنهما بنصّهما على الحق السيادي للدول في اختيار سياستها الثقافية ووضع إجراءات حمايتها، يمكنهما أن تشملا لا فقط الإنتاج، التوزيع، البث... للسلع والخدمات الثقافية، بل أيضًا اللغة التي توصل هذه الأخيرة، ومن ثمة إمكانية استغلال هذه الاتفاقية للاعتراض على قواعد المنظمة العالمية للتجارة، إلا أنه عاد لكي يعترف بأن هذا التفسير، إذا وُضع في إطار أجواء العولمة المهيمنة، فإنه سوف يوصل إلى نتائج مختلفة[(٦٧)]. ويبدو أن المثالين المواليين قد يؤكدان فعلًا ما سبق ذكره.

في عام ١٩٩٦، اعتبر السوبر ماركت جيان (Géant) الفرنسي مرتكبًا لمخالفة بسبب وجود مشروبات لم تكن بيانات بطاقاتها باللغة الفرنسية، في حين أن القانون الفرنسي ينص على أن «كل بيانات العنونة على البطاقات، يجب أن تكون مفهومة بسهولة، مكتوبة باللغة الفرنسية، وموضوعة في مكان واضح، يجعلها مرئية، ومقروءة بسهولة وغير قابلة للمحو».

إلا أن قُضاة المحكمة الأوروبية للعدالة رفضوا إدانة البائع الفرنسي، استنادًا إلى أن القانون المذكور يتسبب في تقييد كمي للواردات؛ واستتبع ذلك

---

(٦٦) Fréchette, «Protéger la langue à l'ère de la mondialisation».

(٦٧) Jan Baptiste Hérélimana, «La Diversité culturelle entre l'UNESCO et l'OMC: Etat des lieux et interrogations,» Collège Universitaire Henry Dunant, <http://www.cuhd.org/revue/textes08/harelimana.pdf>.

تعديل القانون الأوروبي لكي ينص على حق الدول بوضع بيانات البطاقات بإحدى اللغات الرسمية للمجموعة الأوروبية، ما يعني إمكانية استعمال اللغة الفرنسية لا بصفتها اللغة الرسمية أو الغالبة، بل بصفتها إحدى اللغات الرسمية للمجموعة الأوروبية(٦٨). وكما قد نلاحظ، فإن المحكمة غلّبت الاعتبارات الاقتصادية على الاعتبار اللغوي. في عام ٢٠٠١، ورد في تقرير الممثل الأميركي للتجارة حول القيود التي تتمسك بها الدول الأجنبية، والتي تُواجه التجارة الأميركية، أنه في ما يتعلق بتعبئة البطاقات الخاصة بالدواجن واللحوم ووسمها، يشتكي المصدّرون الأميركيون من كون الشروط المصرية، في ما يتعلّق بوضع البيانات باللغة العربية داخل التعبئة وخارجها، قد تؤدي إلى زيادة الأسعار عند طرحها في السوق، ومن ثمة تثبيط المصدّرين(٦٩).

كان وزير الثقافة الجزائري الأسبق، أحمد طالب الإبراهيمي، أول من طالب بإدخال اللغة العربية إلى اليونيسكو، وتحقق له ذلك، كما أن الرئيس الجزائري الأسبق، هواري بومدين، كان أول من خطب باللغة العربية أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، إلا أن هذا النضال على الصعيد الدولي يجب أن يستمر من أجل إقرار الحق السيادي للدول باتخاذ الإجراءات الضرورية للحفاظ على اللغات الوطنية وتعزيزها وترقيتها.

إن الحق المشار إليه من شأنه أن يرتب نتائج مهمة مثل إضفاء الشرعية على التشريعات والإجراءات المُتّخذة لضمان حضور اللغة الوطنية على الإقليم الوطني أو ترقيتها. . . تأكيد حق المواطنين بالإعلام في ما يتعلق بالخدمات والسلع التي يحصلون عليها، بصفتهم مستهلكين، بحيث تتضمن هذه الأخيرة البيانات كلها باللغة العربية، إمكان استعمال الدولة حقها السيادي في ربط موضوع اللغة بحقوق الإنسان وبالتنمية المستدامة، لا استعمال هذين الأخيرين فقط باعتبارهما مبدأين توجيهيين، كما جاء في المادة الثانية من اتفاقية عام ٢٠٠٥.

أكد جان ـ بيير بوليه (Jean-Pierre Paulet) البعد الثقافي للتنمية المستدامة،

---

(٦٨) Fréchette, «Protéger la langue à l'ère de la mondialisation».

(٦٩) المصدر نفسه.

بقوله: «يبدو أن مفهوم التنمية المُستدامة الشهير منذ تقرير [غرو هارلم] بروندتلاند (G. H. Brundtland) [الصادر عام] ١٩٨٧، يرتكز على أربعة شروط: الحفاظ على البيئة؛ التنمية الاجتماعية ـ الثقافية؛ النمو الاقتصادي السليم؛ ودولة تطبّق حكمًا اقتصاديًّا راشدًا، وإلى هذه الشروط، يُضاف التكيّف مع الأوساط الجهوية والثقافية»[٧٠].

تقتضي هذه التنمية الثقافية، وهذا التكيّف مع الأوساط الجهوية، بالتأكيد، احترام الهُوية الثقافية لكل شعب، لأن الإنسان هو رأس المال الحقيقي، والأهم لكل تنمية مُستدامة. ولمزيد من التوضيح لصلة التنمية المُستدامة بالهُوية الثقافية، ولا سيما اللغة المعبّرة عنها، يكفي أن نتذكر تحذير ياي (Yaï) القائل: «إن الثمن الناجم عن عدم استعمال اللغات الأم هو: التحول، الهويات الهشّة والممحوقة، هجرة الأدمغة، ضياع المعارف والمهارات التقليدية»[٧١]. وكل هذه السلبيات، لا يمكنها أن تجعل من الفرد المعني فاعلًا رئيسًا في التنمية المُستدامة.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، يرغب المرء في تأكيد بعض الاستنتاجات، ثم إبداء بعض التوصيات.

- **الاستنتاجات**

ـ استحالة فصل اللغة عن الهُوية الثقافية لأي دولة.

ـ دور اللغة الأم في إكساب أهلها المناعة التي تحفظهم من الذوبان في قيَم اللغات الأخرى التي قد يستعملونها.

ـ ارتباط التنوع الثقافي ومن ثمة اللغوي بالتنمية المُستدامة.

ـ خطورة النتائج المُترتّبة على عدم استعمال اللغة الأم، وفي مقدمها الهُوية الهشّة.

(٧٠) Jean-Pierre Paulet, «Le Capital humain: L'objectif essentiel,» dans: Jean-Pierre Paulet, dir., *Population et Développement en Chine* (Paris: Ellipses, 2001), pp. 9-10.

(٧١) Yaï, «Mondialisation et Langues: Mettre à profit notre riche patrimoine».

- عدم براءة دعوات أنصار العولمة لأهمية اللغة الموحدة.

● **التوصيات**

- ضرورة التذكر أن ثورة التحرير الجزائرية لم تنتصر بفضل النضال المُسلّح فحسب، بل أيضًا بفضل العوامل المعنوية المُحفّزة على ذلك النضال، وفي مُقدّمها استعادة الهُوية الثقافية الجزائرية المختلفة عن هوية المستعمر لغةً، ودينًا.

- الكف عن تحميل اللغة العربية مسؤولية تخلّف العرب، لأن لغة سعت **القرآن الكريم**، كتبت بها مؤلفات ابن سينا، الرازي، ابن خلدون، ابن رشد، الفارابي... جمعت، النحو بأكمله في ألف بيت شعري، وهي عدا كل ذلك وخلافًا لكل اللغات الأخرى، تستطيع أن تمثّل بحروفها لا غير لوحة فنية، لا يمكن اتهامها بالتخلّف، أو التفريط فيها بسهولة.

- عدم التعويل على رجال الدين، أو أهل الأدب لإثراء اللغة العربية بالألفاظ العلمية الحديثة، لأن ذلك من مهام العلميين أنفسهم، ما يقتضي تحكّم هؤلاء باللغة العربية، لأنهم بقدر ما يتحكمون بها يُساهمون في إثرائها، بل أكثر من ذلك: إن الجزائريين، وهم يُتقنون في معظمهم الفرنسية، سيكون تحكمهم باللغة الأم مصدر إثراء للعالم العربي بأكمله، وذلك بأن يجعلوا من الجزائر قطب ترجمة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من منافع شتى في جلب معارف الدول المُتقدّمة.

- ضرورة التذكّر أنه لو أن كل لغة اجتاز أهلها مرحلة تخلف تخلّت عنها شعوبها لمصلحة لغات الدول المُتقدّمة، لكانت اللغة العربية ذاتها قد قضت على لغات القرون الوسطى، عندما كانت العربية هي لغة العلم.

- ضرورة مواصلة دور الدولة في ترقية اللغة العربية داخليًّا، والدفاع عن الحق بالتنوع اللغوي، وتجريم إبادة اللغات على الصعيد الخارجي للتخلّص من مخلّفات الاستعمار، التصدي لضغط العولمة والحيلولة دون تكرار الإبادات الثقافية في أي منطقة أخرى من العالم.

الفصل الرابع

النهضويون العرب
من تجديد اللغة إلى تجديد الخطاب
مقاربة نقدية

ناجية الوريمي

لا يمكن أن تُطرح قضية العلاقة بين «اللغة» و«الهوية» اليوم بمعزل عما تحقق من ثورة معرفية في علوم الإنسان والمجتمع، وفي فلسفة الخطاب وتحليله. وهي ثورة تداعت لها آخر المفاهيم والتصورات التقليدية التي كانت تحدد هذه العلاقة. وبرزت حقائق ومعطيات جديدة حولها وحول البعد التاريخي فيها. فالهوية معطى متحول لا يني يتفاعل مع جملة الشروط التي تكتنف وجود الإنسان في التاريخ، وليست ماهية جوهرية ثابتة (Statique) وخارج الزمن[١]. واللغة ظاهرة ثقافية اجتماعية في علاقة متينة بالوضع الذي يعيشه المجتمع، إذ من الممكن أن نُماهيَ بين الواجهة اللغوية لمجتمع ما ووجوده التاريخي[٢]، كما «يمكن لنا أن نتعرف في مرآة اللغة إلى رؤى الشعوب للعالم، وبخاصة إلى تشكل

(١) Paul Ricœur: *Soi Même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990), pp. 137-150 et 345-410; *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Editions du Seuil, 1986), pp. 13-39 et 310-448, et Richard Rorty, «Universalisme Moral et tri économique,» *Diogene*, no. 173 (1996), pp. 3-15.

(٢) Hans-Georg Gadamer, *L'Art de comprendre: Ecrits 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine* (Paris: Aubier, 1991), pp. 59-61.

ثقافتهم»، باعتبار أن «كل انخراط في الوجود يمر عبر اللغة»[٣].

تُمثل هذه الحقائق المبدئية والأساسية الأرضية المعرفية التي يمكن أن تتطور فيها دراسة العلاقة بين اللغة ـ وتعنينا هنا اللغة العربية في الوطن العربي ـ ومسألة الهوية، سواء في تجارب ماضية أم في استشراف مشاريع حداثية. وأصبحت هذه الدراسة ملحة اليوم نظرًا إلى الإشكال الذي ما فتئ يكتنف وجود الإنسان العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم[٤]، المتمثل بكيفية توفير الشروط اللازمة لإيجاد نموذج تنموي تحديثي، بقدر ما ينفتح على مكتسبات الحضارة الكونية ويساهم فيها، يتجذر في واقعه محافظًا على هوية المجتمع داعمًا إياها. وباعتبار التجارب النهضوية الماضية ـ في ما حققته من مكاسب، وفي ما وقفت دونه ـ تُوفر حقلًا تاريخيًا خصبًا لبحث هذا الإشكال من جديد واستشراف آفاق له[٥]، فإننا سنسعى في هذه الورقة البحثية إلى الوقوف عند جانب من الاختيارات التي وسمت عمل النهضويين العرب وهو إحياء اللغة العربية وتحديثها في سبيل بناء هوية اجتماعية متميزة من الآخر (الغرب)، ومتفاعلة مع شروط الحداثة الكونية. فكان ذلك منهم دليلًا على وعيهم أن بالرمز الثقافي الذي يختزل الهوية الاجتماعية هو اللغة[٦].

على هذا الأساس تتكون ورقتنا البحثية من ثلاثة مستويات:

أولها، دراسة صنفين من الأعمال النهضوية المتعلقة بتحديث اللغة: صنف يغلب عليه الطابع **الثقافي**، وهو صادر عن رغبة ملحة في حماية

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٤) دفعت الظروف المحلية والعالمية بهذا الإشكال اليوم إلى مزيد التعقد، نظرًا إلى بروز ظواهر ومفاهيم جديدة مثل العولمة وصدام الحضارات أو حوار الحضارات، مع ما نجم عنها من تبعات اقتصادية وسياسية وثقافية، ومثّل الحراك السياسي العربي ـ وهو ما سُمي «الربيع العربي» ـ بكلّ ما يترتّب عليه من إعادة النظر في المنوال التنموي العربي بحثًا عن شروط التنمية وتأسيسًا لحداثة «عربية».

(٥) برهان غليون، **العرب وتحولات العالم** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦، وماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠)، ص ١٩ ـ ٣٠.

(٦) جون جوزيف، **اللغة والهوية: قومية ـ إثنية ـ دينية**، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة؛ ٣٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ٥٤.

الهوية ودعمها، فجاءت النهضة باللغة فيه هدفًا ساميًا؛ وآخر يغلب عليه الطابع السياسي، وهو صادر عن رغبة في توفير أسباب القوة والمنعة للحكم القائم، فجاءت النهضة باللغة فيه مجرد وسيلة، وفي أحسن الحالات هدفًا عارضًا.

يتعلق المستوى الثاني بدراسة ظاهرة لغوية ـ فكرية لم تنل حظها من الدرس في خطاب النهضويين العرب الذين حُشِروا في خانة الإصلاح السياسي لا غير. وذلك بتحليل بنية هذا الخطاب في مختلف مستوياتها الاصطلاحية والدلالية والمرجعية، بهدف الكشف عن العمق الذي تميز به طرحهم للعلاقة بين اللغة والهوية. فكان النهوض بالمعارف في لغة عربية حديثة سببًا مهمًا في نظرهم لتحقيق نهضة عربية تجنب المجتمع أزمة الهوية التي تسببَها اللقاء غير المتكافئ مع الغرب. فضلًا عن سعيهم إلى تأسيس خطاب حاولوا من خلاله ـ وبطريقتهم ـ التأليف بين المفاهيم الغربية الحديثة من ناحية، والتأصيل لها في التراث من ناحية ثانية، مع ما يكمن وراء هذا التأليف من غاية حضارية تتمثل بالحرص على دعم الهوية.

أما المستوى الثالث، فسنخصصه للنظر في حدود هذا التجديد في اللغة وفي الخطاب، من حيث فاعليته الاجتماعية ـ السياسية؛ ومن حيث نوعية المعرفة التي أنتجها وآليات الإنتاج المعرفي التي اعتمدها، وحدود قدرتها الإبستيمولوجية على صوغ منظومة لغوية ـ فكرية تتوافر فيها مقومات الحداثة المنشودة.

لا ترمي هذه الورقة البحثية إلى مجرد تقديم وصفٍ أو تسجيلٍ لمختلف الأعمال النهضوية في المجال الثقافي، فهي متوافرة بدرجات متفاوتة في دراسات كثيرة سابقة خُصصت لها منذ النصف الثاني من القرن الماضي[(٧)]،

---

(٧) ظهر عدد مهم من الدراسات العربية والأجنبية المتعلّقة بعصر النهضة وأعمال النهضويين وأفكارهم، بخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين. صنفٌ من هذه الدراسات يتميز بالتحليل والنقد عبر توظيف مثمر للمناهج الحديثة، استفدنا منه في هذا العمل من خلال العناوين المذكورة؛ وصنفٌ آخر منها يغلب عليه الطابع الوصفي المركز في تقديم المعطيات التاريخية، من قبيل: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨)؛ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، =

وإن كنا سنعتني بالوقوف عند نماذج منها تمثيلية (Représentatifs)؛ بل تطمح هذه الورقة إلى أبعد من ذلك. إنها تروم البحث في الاستراتيجيات النهضوية المتبعة لربط علاقة ما بين النهوض باللغة ومسألة الهوية، من خلال التعامل مع اللغة موضوعًا للنهضة وأداةً لها في الآن نفسه؛ كما تروم نقد النتائج المترتبة على هذه الاستراتيجيات، ولا تزال ترمي بضلالها على النموذج التحديثي العربي إلى اليوم.

أولًا: النهضويون العرب وتجديد اللغة العربية

إن للسياق التاريخي الذي يحكم كل ثقافة، من حيث ثراء تراثها الحضاري وتنوعه، دورًا لا يمكن تجاهله في فهم الكيفيات التي تتفاعل بها مع المستجدات الحضارية الناشئة. فالثقافة القوية بتراثها «تنجح بسهولة أكبر في إعادة ترتيب أوضاعها وهيكلة نظمها الفكرية والعقلية والمدنية والسياسية والاجتماعية حتى تحقق شروط الاندماج المتجدد في الحضارة العالمية»[٨]. تجلى هذا الأمر إلى حد بعيد - في القرن التاسع عشر - في أعمال النهضويين العرب المتمثلة بتجديد الثقافة العربية ومساعدتها في الانبعاث الحضاري، ومن ثمة إثبات قدرتها على مواكبة التطورات السريعة والمربكة للحركة العلمية والثقافية الوافدة من الغرب. قام بهذه الأعمال طرفان تفاعل كل منهما بطريقته، ومن موقعه، مع هذا الظرف: من **ناحية**، مثقفون تنويريون بادروا عبر أساليب ووسائل مختلفة إلى إحياء اللغة العربية وتحديثها وعيًا منهم لقيمة هذا الاختيار في دعم هوية تعيش تحديات متزايدة؛ ومن **ناحية ثانية**، سياسيون راموا تثبيت حكمهم ودعمه عبر اكتساب أسباب القوة، وكان من بينها الاستفادة من المعارف الحديثة، بلغة عربية، ما أمكنهم ذلك.

اتبع كلا الصنفين ضربًا من التفاعل الإيجابي مع ظرف حضاري مخصوص وَسَم بداية عصر النهضة، وهو انتباه المجتمع العربي الإسلامي -

---

= [١٩٦٨])؛ علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩١٤**، ط ٤ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ونازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ط ٢ مصحّحة ومنقّحة (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٢).

(٨) برهان غليون، **الوعي الذاتي**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٣٢.

على وقع الحملة الفرنسية على مصر بما صاحبها من معدات حربية وعلمية متطورة ـ إلى أنه لم يعد صاحب فضل وتقدم على بقية الأمم، وإلى أن أمة منها فاقته على الأصعدة كلها تقريبًا، وباتت تتهدده في «عقر داره» وفي صميم هويته. فكانت الأسئلة المباشرة التي ما فتئت تقض وعيه: من هو هذا الآخر المفاجئ بحضوره القوي؟ ومن نحن الآن؟ ومن كنا؟ وكيف سنكون إن لم ننجح في أن نكون له ندا؟ فضلًا عن ذلك لم يقف الأمر عند مستوى التساؤل عن هويات الأطراف المتقابلة، بل تعداه إلى معاينة تحد عملي هو عزم الآخر على التدخل في شؤون الأنا وإخضاعها لمصلحته، محاولًا إعادة تشكيلها وفق مقومات هويته التي حولها عن قصد وعن غير قصد إلى نموذج «عام» يجب أن يُتبع طوعًا أو قسرًا. لذلك وُلد رهان الهوية العربية في عصر النهضة، ومن خلال أعمال النهضويين، مزدوجَ الواجهة: يجب أن يحمي الهويةمن خطر الانحلال والذوبان في الآخر الوافد؛ ويجب أيضًا أن يوفر لها عوامل دعم وإثراء حتى تناظر هذا الآخر وتتخلص من عقدة النقص.

١ ـ أعمال نهضوية ثقافية

شهد عصر النهضة حركة ثقافية واسعة، سنقف فيها على روافد متعددة للنهوض باللغة: مثل الصحافة، والتأليف في علوم اللغة، والترجمة، وغيرها. وهي روافد اعتُمدت فيها اللغة العربية وسيلة للتعبير وموضوعًا بارزًا للنهضة والإصلاح، الأمر الذي لم يكن بديهيًا في عصر كانت فيه الازدواجية اللغوية بين العربية والتركية ـ في البلاد العربية ـ أمرًا مألوفًا و«مشروعًا» من الناحية السياسية، كما كان لحضور لغات أوروبية ـ باعتبارها لغات التدريس الأساسية في عدد من مدارس الإرساليات التبشيرية بخاصة في الشام ـ أثرٌ ما فتئ يتزايد.

عرف المجال الصحفي تطورًا وانتشارًا كبيرين في ذلك العصر، يُبرِزهما العدد الهائل من الصحف المتداولة[٩]، بخاصة في بلاد الشام ومصر.

---

(٩) انظر الملحق المتعلّق بعدد الصحف والمجلات عصرئذٍ في: فدوى أحمد محمود نصيرات، **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٨.

وأشهرها **المقتطف** و**الهلال** ومجلة **المشرق**، و**الضياء** القاهرية[10]؛ كما يبرزهما العدد الكبير أيضًا ممن اشتهروا في هذا المجال، مثل سليم البستاني وأديب إسحق ورزق الله حسون وإبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق، وغيرهم... ويُعَد هذا التعدد مؤشرًا على نشوء وضع ثقافي جديد تحررت فيه الثقافة ـ بحكم وجود المطبعة وانتشارها التدريجي ـ من طابعها النخبوي الخاص، واتجهت إلى شرائح اجتماعية كانت بالأمس في عداد «الرعية» غير المعنية بالشأن الثقافي. ومن المعلوم أن الخطاب الصحفي هو أقرب الخطابات الثقافية من الواقع السائد باعتباره يخاطب فئات موسعة هي الهدف المقصود لإحداث التغيير أو الإصلاح الاجتماعي الشامل. على هذا الأساس، مثلت الحركة الصحفية مؤشرًا مهمًا على بداية الانتقال من ثقافة «الخاصة»، أو النخبة إلى ثقافة «الجمهور»، ومن مفهوم «الرعية» إلى مفهوم «المواطَنة». هذا ما مثل نواة لـ «الرأي العام» العربي الذي سيتحول في ظروف محددة إلى قوة موجهة للاختيارات العامة. يمكن أن نلتمس بدايات التحول في علاقة «العامة» بالثقافة، التي مثلتها الحركة الصحفية أحسن تمثيل، في نمط التفكير الذي نجده لدى رواد النهضة عصرئذٍ، مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي؛ إذ أعرب الطهطاوي عن إعجابه بفاعلية «العامة» في أوروبا، وبالمستوى الثقافي الذي ارتقت إليه. يقول: «حتى إن عامتهم أيضًا يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كل إنسان على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة»[11]. وهذا إعجاب مفاده إرادة الخروج بالعامة في وطنه من سلبيتها الثقافية الموروثة التي أصبحت تقف حجر عثرة في سبيل التحديث والبناء الحضاري، والطموح إلى خلق وضع مشابه لما هو

---

(١٠) محافظة، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١)، ص ٨٩. ويمكن أن نضيف أن تركيزه على مشاركة المرأة الأوروبية في الأنشطة الفكرية كانت له دلالات عميقة في الرغبة في تفعيل هذا العنصر الاجتماعي الذي ظل معطلاً لقرون في العالم العربي. فهو يشيد بتطوّر حركة التأليف في اللغة الفرنسية، على أيدي الرجال والنساء على حدٍّ سواء: «سواء في ذلك الذكور والإناث، فإن للنساء تآليف عظيمة، ومنهن مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى مع حسن العبارة وسبكها وجودتها» (ص ١٠٨).

موجود في أوروبا. ومن الدال في هذا الصدد، أن يعتبر خير الدين التونسي حرية الصحافة من ضرورات التمدن وأسبابه، لأنها تساهم في توعية «العامة»، قال: «وبقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يُسمى حرية المطبعة. وهو أن لا يُمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة»[١٢]. ويعكس رأيه هذا إيمان النهضويين العرب بأن للصحافة دورًا أساسيا في تحريك الوضع الثقافي الراكد ودفعه نحو التحديث، مع تفعيل أبرز مقوم من مقومات الهوية الاجتماعية، وهو اللغة. جاءت كتاباتهم الصحفية نماذج للغة عربية حديثة تخلصت من الأساليب القديمة المغرقة في التكلف اللفظي، والمفرغة غالبًا من المضمون المعرفي الجاد، فنجحت في التفاعل مع الوضع الحضاري الجديد، معلنةً عن استمرار اللغة العربية واجهة مميزة لمدنية تعتزم الانبعاث.

كانت مسألة العلاقة بين اللغة والهوية الاجتماعية ـ في خضم المد الحضاري الغربي ـ في صدارة المواضيع التي اعتنت بها الصحافة العربية. ونجد في مقالات كثيرة حفل بذكرها اليوم عدد كبير من الدراسات المتعلقة بعصر النهضة، أقوالًا مهمة تؤكد الدور الحضاري المميز للغة. ومنها نورد النماذج التالية: اللغة هي «الفصل الذي تتميز به من سائر الأمم»، وهي «علة الضم الحقيقية» بين أفراد المجتمع، و«اللغة اليوم إما الحياة أو الموت، والأمر منوط بالأمة فلا بقاء لأمة من دون لغتها»، واللغة «هي المظهر المباشر لحضارة الأمة فلا جامعة ولا مدنية ولا حياة لقوم تموت لغتهم»[١٣]. وتجسدت هذه المواقف عمليا في ممارسة الكتابة باللغة العربية، وفي طَرْق مواضيع معاصرة، عبر أكثر الخطابات تأثيرًا من الناحية الاجتماعية وهو الخطاب الصحفي.

يبدو هذا المسار الثقافي الذي اختاره النهضويون العرب على درجة كبيرة من الأهمية عندما ننظر إليه في ما أنجزه، وفي ما كان يمكن أن ينجزه لو توافرت له ظروف ضرورية لاكتمال وظيفته، وهي تعميم التعليم،

---

(١٢) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب «بيت الحكمة»، ٢٠٠٠)، ص ١٩٢.

(١٣) نصيرات، ص ٩٨ ـ ١٠١.

وحرية الفكر، والنهوض بالظروف المادية للمواطن العربي. لكن هذه الظروف، كانت تعوز الواقع السائد، وكانت من قبيل المنشود أكثر مما هي من قبيل الموجود، ما جعل النهوض باللغة عبر الخطاب الصحفي، مشروعًا غير مكتمل النتائج.

أما حركة التأليف اللغوي فمثلت وجهًا آخر لسعي النهضويين إلى تجديد اللغة العربية وجعلها مواكبة للعصر الحديث. ذلك أن اعتناء النهضويين بإثراء الثقافة العربية بالمستجدات العلمية في مختلف المجالات، صاحبه اعتناء بتجديد الرصيد المعجمي السائد وتأسيس منظومة اصطلاحية قادرة على التعبير عن الظواهر والمعطيات والمعارف الجديدة، مع ما تتطلبه المعاصَرة من ابتكار في الأساليب والتراكيب وأنماط التعبير. وظهرت معاجم كثيرة في هذا الصدد منها **محيط المحيط** لبطرس البستاني، كما ظهرت موسوعات منها **دائرة المعارف** للبستاني أيضًا، وهي على نمط الموسوعات الأوروبية، تتضمن مختلف الاختصاصات العلمية والأدبية والتاريخية وغيرها. ولناصيف اليازجي وابنه إبراهيم مؤلفات متعددة في علوم اللغة العربية نحوًا وصرفًا وبلاغةً ومعجمًا. ولأحمد فارس الشدياق مساهمة ذات بال في تطوير المباحث المعجمية[(١٤)].

كان التأليف في علوم العربية دليلًا على تغير الأفق الثقافي التقليدي إلى أفق جديد يهتم بمواكبة التطورات الحاصلة في مختلف الميادين ـ بخاصة العلمية ـ على أساس أنها عنوان الحداثة والتقدم. كما أنه كان يعكس رهانات ثقافية واجتماعية مهمة: منها أن الاهتمام بتطوير اللغة هو اهتمام بالحفاظ على «رأس المال الرمزي»[(١٥)] المشترك، بما هو مقوم من مقومات الهوية؛ ومنها إثبات قدرة هذه اللغة على مواكبة التطور العلمي والمساهمة فيه، ردا على كل تشكيك فيها.

من أكثر الروافد إثراءً للغة العربية عصرئذٍ، رافد الترجمة. واشتهر من النهضويين الذين اعتنوا بها في إطار حركة كاملة، أعلامٌ كثر مثل بطرس

(١٤) الشريف، ص ٧١ ـ ٧٢.

(١٥) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris: Minuit, 1994), pp. 191-207.

البستاني وأديب إسحق من الشام، وإبراهيم النبراوي ومحمد عبد الفتاح ورفاعة رافع الطهطاوي من مصر. وتركزت ترجماتهم على ما يهم العلوم بمختلف فروعها والآداب وبعض الكتابات السياسية والفلسفية. ومن المعلوم أن الإضافة التي تقدمها الترجمة للغة الأم ولمستعمليها هي إضافة مهمة، إذ تدفع إلى إبداع جهاز اصطلاحي كامل قادر على التعبير عن مضامين فكرية وعلمية جديدة، وعلى فتح آفاق جديدة للتفكير والبحث والإضافة. ويُعَد اكتساب اللغات الأجنبية في هذا الصدد بمنزلة فتح نافذة على ثقافة كاملة والدخول معها في علاقة إثراء وجدل يبرزان من خلال تمثل المضمون العلمي أو الأدبي أو السياسي، لنقله إلى اللغة الأم بدقة. وهذا ما ساهم جديا في إثراء الأفق الثقافي الذي كان يتحرك فيه فكر النهضة، ونجد أصداءه بخاصة في كتابات من اتصلوا بالثقافة الغربية منهم. وتُعَد الإضافات اللغوية التي استحدثها هؤلاء إما بالاشتقاق أو التعريب أو النحت أو غيرها من التقنيات التي تعتمدها اللغة العربية في تجددها، إثباتًا لحيويتها وسعيًا إلى بناء نمط حضاري ذي طابع عربي. وهذا ما كان النهضويون يرومون تحقيقه في اللغة وبها، إيمانًا منهم بـ «إنسانية» المعرفة و«خصوصية» اللغات والثقافات. لكن يظل ما قاموا به خطوة أولى وضرورية تُجنب اللغة والمجتمع أن يعيشا على هامش العصر ومكتسباته، وتنتظر خطوات مقبلة تُحول هذه اللغة من مجرد الترجمة و«الاستهلاك» إلى الإضافة والإبداع والمشاركة في التعبير عن العلوم والتقنيات والإنسانيات المتجددة أبدًا. وهو أمر مرهون بقدرة مستعمليها على المرور بدورهم من استهلاك العلوم والتقنيات إلى إنتاجها[١٦].

أما على صعيد الجمعيات الثقافية التي اهتمت بتحديث اللغة والثقافة العربيتين، فقام النهضويون العرب ـ في الشام بخاصة ـ ببعث عدد مهم

(١٦) ينقد العروي كيف تحوّل اليوم التشبّث باللغة لدى البعض إلى درجة الافتتان، تعويضًا عن النقص التقني الذي يعيشه المجتمع العربي. يقول: «وهذا هو حالنا في الوطن العربي. نعطي قيمة للغتنا، بل نجعل منها قيمة في حد ذاتها، لأنها أصبحت الشيء الوحيد الذي نحتكر ملكيته ولا ينازعنا فيه أحد. نشعر أنّنا مجرّد ضيوف في العالم الصناعي الجديد المحيط بنا، الذي أُسّس وشيّد في غيابنا، والذي لا يزال يستعصي علينا، فنتشبث طبيعيًا بتقنيتنا الوحيدة وهي اللغة». انظر: عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١٨.

منها. من أهمها نذكر «مجمع التهذيب» (١٨٤٦)، و«الجمعية السورية للعلوم والفنون» (١٨٤٧ ـ ١٨٥٢)، و«الجمعية المشرقية» (١٨٥٠)، و«الجمعية العلمية السورية» (١٨٥٧ ـ ١٨٦٧)[١٧]. وكانت لها مساهمة ذات بال في تجديد اللغة وفي التنبيه إلى قيمة التراث العربي من حيث هو ضمان للدخول في العصر الحديث بتوازن يحفظ للمجتمع العربي وللثقافة العربية خصوصيتهما. وفي مصر ظهرت إبان الحملة الفرنسية جمعية «المجمع العلمي المصري»، وكانت لاحقًا منطلقًا لانبعاث جمعيات أخرى ذات اختصاصات مختلفة، من بينها «جمعية الآداب» (١٨٧١)، وجمعية «مصر الفتاة» (١٨٧٧). وعلى الرغم من اتجاه بعضها نحو العمل السياسي، كان لمسألة اللغة والنهضة الثقافية فيها حضور لا يُستهان به، للعلاقة الوطيدة بين الاختيارات الثقافية والسياسة.

مثلت مختلف هذه الأعمال الثقافية، من صحافة إلى تأليف موسوعي ومعجمي إلى إنشاء الجمعيات، روافد مختلفة لتطوير اللغة العربية. وكانت كلها ترمي إلى الهدف ذاته، وهو إعادة تشكيل الهوية ودعمها في ضوء الخصائص العامة التي وسمت العصر الحديث. «فظاهرة الهوية في عمومها يمكن أن تُفهم باعتبارها ظاهرة لغوية»[١٨]. والمهم أنها كانت دليلًا على أن الوعي بالعلاقة الفاعلة بين تحديث اللغة ونهضة المجتمع هو قاسم مشترك بين هذا الجيل من النهضويين، ولم يكن وعيًا منحصرًا في بعض الأعلام، كما حكم بعض الدارسين[١٩]. لهذا فإننا ننظر إلى مساعيهم ـ بصرف النظر عن نِسَب نجاحها ـ على أنها اختيار واضح له ركنان: **أولهما**، الحرص على توفير الشروط اللازمة للنهضة في إطار الانفتاح على مكتسبات الحضارة الكونية؛ **وثانيهما**، الحرص على إيجاد نهضة تظل «عربية».

لكن، لم تكن هذه المبادرات خاضعة لنسق واحد ينتظمها ويضمن لها الدوام والشمولية. فكثير من الدوريات لا تطول بها مدة الصدور، وكثير من الجمعيات عمرها محدود، والمنخرطون فيها أيضًا محدودون أحيانًا. وأيا

(١٧) نصيرات، ص ٧٧ ـ ٩٠.

(١٨) جوزيف، المقدمة.

(١٩) سابا يارد، ص ١١٢.

تكن الجهات أو الهيئات العلمية التي تشرف على تأليف الموسوعات، تظل جهودها مقصورة على الأفراد المنتمين إليها، وغالبًا ما تكون قاصرة عن تحقيق الأهداف العلمية الصارمة. ولا تعني هذه الإشارة الحط من قيمة هذه المجهودات النهضوية، بل تضعها في سياق العمل النهضوي الشامل والمتواصل الحلقات لتبين ما وقفت دونه في هذا الصدد. وهو وقوف لا يمكن أن تتحمل مسؤوليته لأنها تظل مبادرات فردية أو فئوية أو مؤسساتية محكومة بإكراهات تتجاوز نطاقها.

٢ ـ سياسات نهضوية

اكتست بعض التجارب السياسية في عصر النهضة أهمية مميزة نظرًا إلى تفاعلها بشكل مخصوص مع جملة المعطيات السياسية والمستجدات الحضارية. وجسدتها بخاصة تجربة محمد علي في مصر، وتجربة أحمد باي في تونس. وكان قوامهما جملة إصلاحات اعتُبرت ضرورية وعاجلة في ميادين محددة. من هنا لم يُنظر إلى الثقافة والتعليم واللغة إلا من خلال علاقتها الوظيفية بهذه الميادين.

عرفت هاتان التجربتان بعث مؤسسات تعليم حديثة في إطار العمل على تحديث أجهزة الدولة. وهي مؤسسات على علاقة مباشرة أو شبه مباشرة بدعم مقومات الحكم وتقويته مثل المؤسسة العسكرية وتطوير الموارد المالية، وتوفير الإطارات اللازمة للإصلاحات الإدارية المزمعة. وهذا ما نتبينه من الاختصاصات المقترنة بها مثل التعليم العسكري والهندسة والمحاسبة وغيرها. استُعين فيها بخبراء ومدرسين أوروبيين، فضلًا عن إرسال بعثات من الطلبة لتدريبهم في المجال العسكري وفي ما يتصل به من المعارف. أنشأ محمد علي في عام ١٨٢٥ المدرسة الحربية في قصر العيني، وفي العام نفسه أنشأ «مدرسة أركان الحرب» على نمط المدارس الحربية الفرنسية، ثم أنشأ مدرسة طبية للعناية بالجند في عام ١٨٢٦، ثم مدرسة الفرسان في عام ١٨٣١، ومدرسة الإدارة المدنية والحسابات في عام ١٨٣٧، وغيرها من المدارس ذات العلاقة المباشرة وشبه المباشرة بتحصيل أسباب القوة الحديثة. لكن ضمن هذه الأهداف السياسية، لا يمكن أن نتجاهل الدور الذي قامت به هذه المؤسسات التعليمية في تطوير الوضع

الثقافي السائد[٢٠]، ودعم اللغة العربية، بخاصة أن سياسة محمد علي التعليمية ارتبطت بحرص واضح على الترجمة من اللغات الأوروبية إلى العربية. تجسدت هذه السياسة في بعث مدرسة الألسن المتخصصة بالترجمة، وإنجازها أعمالًا ذات بال في تعليم اللغات والتدريب على الترجمة. وكان لوجود رجال مستنيرين في هذه التجربة على غرار الطهطاوي، دور لا يستهان به في إثراء بُعدها الثقافي؛ فهو الذي أشرف على مدرسة الألسن، وهو الذي نجح في إقرار تدريس المواد العلمية باللغة العربية، في مرحلة لم يكن فيها هذا الاختيار سهلًا في هذه المجالات. وبيّن صعوبة تطوير اللغة من خلال الترجمة، عندما قال: «وهو [أي فن الترجمة] من الفنون الصعبة خصوصًا ترجمة الكتب العلمية. فإنه يحتاج إلى معرفة اصطلاحات أصول العلوم»[٢١].

كما أشار في أكثر من سياق إلى قيمة الإلمام باللغات الأجنبية بعد إحكام استعمال اللغة الأم. فهو يقول معجبًا بالمستشرق أنطوان دي ساسي (A. de Sacy) في إلمامه بلغات مختلفة علاوة على لغته الأم: «رأيت له في بعض كتبه توقفات عظيمة وإيرادات جليلة، ومناقضات قوية، وله اطلاع عظيم على الكتب العلمية المؤلفة في سائر اللغات، وسبب ذلك كله تمكنه من لغته بالكلية، ثم تفرغه بعد ذلك لمعرفة اللغات»[٢٢].

يُعَد هذا الوعي بقيمة اكتساب لغات حية، معنًى جديدًا طارئًا على خطاب المثقف التقليدي الذي كان مهووسًا بلغته، معتبرًا إياها أحسن اللغات، وتُغني عنها كلها. وهذا ما يجر إلى تسجيل التغير في مفهوم اللغة نفسه في عصر النهضة، حيث بدأ ينزاح عن أبعاد التقديس التي غلبت عليه في عصور الانحطاط، ليستقر في أبعاد اجتماعية ثقافية لعل أهمها تمثيل مقوم من مقومات الهوية الحضارية؛ فالعلوم والمعارف إنسانية مشتركة، والتعبير عنها ثقافي ـ اجتماعي خاص.

---

(٢٠) كان لهذه المدارس الحكومية، إلى جانب المدارس الخاصة في بلاد الشام على وجه الخصوص، دورٌ كبير في تطوير الوضع الثقافي العام. يمكن العودة إلى: محافظة، ص ٢٠٥ ـ ٢١٢.

(٢١) الطهطاوي، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

على غرار هذا النمط التعليمي التحديثي الذي كرسه محمد علي كانت سياسة أحمد باي في تونس؛ إذ اعتنى بكسب أسباب القوة العسكرية، ولهذا الغرض بعث مؤسسات تعليمية وصناعية وإدارية ذات علاقة بالمجال العسكري، أهمها في مجال التعليم تأسيس مدرسة حربية عصرية في باردو عام ١٨٤٠، بالاعتماد على مساعدة دول أوروبية، أُطلِق عليها اسم «مكتب العلوم الحربية». وكان لها دور ذو بال في إدماج علوم حديثة في التعليم[٢٣]، وفي تكوين نخبة من المثقفين ساهموا في فكر النهضة وإصلاحاتها، كان من أبرزهم خير الدين، إذ أنشأ ـ عندما تولى الوزارة الأولى في عهد الصادق باي ـ مدرسة حديثة تجمع بين مواد التعليم العربية واللغات الأجنبية مثل الفرنسية والإيطالية، وهي «المدرسة الصادقية» التي قامت بدور تنويري مهم. كما أنشأ مكتبة عصريةمهمة هي «المكتبة الصادقية». وأصلح نظام التعليم في جامع الزيتونة في اتجاه جعله أكثر مواكبة للعصر.

كان لهذه الاختيارات في مجال التعليم والثقافة عمومًا كبير أثر في تطوير اللغة العربية وإخراجها من حالة الجمود التي تردت فيها منذ عصور الانحطاط. ولئن لم تكن كل المواد الحديثة تدرس باللغة العربية ـ باعتبار أن مدرسين وضباطًا أوروبيين هم الذين تولوا التدريس في البداية ـ فإن قسمًا لا يستهان به منها دُرّس بها، بخاصة تجربة محمد علي. فضلًا عن ذلك، أدى إدماج هذه العلوم في مؤسسات تعليمية كثيرة ـ بما في ذلك المؤسسات التقليدية العريقة ـ إلى تنبيه المجتمع إلى ما هو مطالَب به حتى يتدارك الهوة الفاصلة بين لغته من ناحية، وعلوم العصر وتقنياته من ناحية ثانية.

عمومًا مثلت مختلف هذه الجهود الثقافية ـ على الرغم من غلبة الطابع السياسي عليها ـ ضربًا من الاستجابة للتحذير الذي أطلقه خير الدين: إما مجاراة التقدم والمدنية الحديثة وإثبات الذات في النهاية، أو الوقوع ضحية المد الغربي وفقدان الهوية، وجاء ذلك في قوله: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع،

---

(٢٣) امتدّت آثار هذه التحديث لتشمل نظام التعليم بجامع الزيتونة، فسُمح بتدريس المواد التي «لا تتعارض والشريعة».

فيخشى على الممالك المجاورة لأروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه [. . .] فيمكن نجاتهم من الغرق»[٢٤].

ثانيًا: تجديد الخطاب النهضوي

١ ـ لغة الخطاب الإصلاحي

لم تكن عناية النهضويين العرب بالبحث في أسباب النهضة مع ربطها بتحديث اللغة، لتُفهَم خارج وعيهم أهمية هذا الجانب في تبيئة التقدم العلمي الحديث ودخول مضماره عبر دور المنفعل ـ الفاعل والمتصل ـ المستقل في الآن نفسه، إزاء المدنية الأوروبية. تجاوز الأمر معهم مستوى العناية باللغة بما هي موضوع للتحديث والتجديد، إلى توظيفها عبر جنسٍ في الكتابة قائم الذات، هو الخطاب الإصلاحي. نعني بالخطاب هنا مجموع النصوص المنتمية إلى حقل معرفي واحد والمقترنة دلاليًا بظروف إنتاجها التاريخية[٢٥]. ظهرت هذه النصوص تحت عناوين كثيرة مدارها البحث في طبيعة العلاقة مع الآخر (الغرب)، وتصور بدائل للواقع السائد، من خلال بنية لغوية محددة مقومات التجديد فيها متعددة. سنقف من بين هذه النصوص عند نموذجين: واحد من المشرق وآخر من المغرب، وهما **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة رافع الطهطاوي، و**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** لخير الدين التونسي؛ لنتبين كيف ارتقت اللغة من مجرد موضوع للتغيير ـ في مختلف مجالات الثقافة ـ إلى أداة له. هي أداة لممارسة خطابية إصلاحية ليست صادرة عن مجرد رغبة ذاتية في التعبير عن مواقف أو خواطر أو حتى تجارب شخصية، بقدر ما كانت صادرة عن وعي أهمية الخطاب ـ بعد تشكيله تشكيلًا معينًا ـ في إحداث الأثر في متقبلين[٢٦] هم في الأساس فواعل اجتماعيون قادرون على إعادة تشكيل الواقع ودفعه في مسارات جديدة. وهذا ما نجده جليًا بخاصة في المبررات

---

(٢٤) التونسي، ص ١٥٧. ولا تزال لهذه الصرخة أصداء تتردّد إلى اليوم بخاصةً بعد بروز مفهوم وظاهرة العولمة.

(٢٥) Georges-Elia Sarfati, *Eléments d'analyse du discours* (Paris: Edition Nathan, 1997), p. 16.

(٢٦) Gadamer, p. 212.

التي تتصدر مقدمات هذه النصوص. منها ما جاء في مقدمة **تخليص الابريز** للطهطاوي: «حاولت في تأليف هذا الكتاب [. . .] ارتكاب السهولة في التعبير حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه»[٢٧]، بغاية «الإيقاظ من نوم الغفلة» الحضارية التي رانت على العالم العربي منذ قرون. ومنها أيضًا ما صرح به خير الدين عندما قال إن قصده من التأليف «إيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية، وذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية»[٢٨]. على هذا الأساس، لم يعد الأمر متعلقًا بسلطة سياسية تُوجه دفة الإصلاح بحسب اختياراتها فحسب، بل متعلق بسلطة الخطاب[٢٩]، أي باللغة، من حيث قدرتها على تشكيل وعي المتقبل لواقعه وتوجيهه التوجيه المراد. على هذا الأساس، سنرى القيمة المميزة لاهتمام النهضويين باللغة مقومًا من مقومات الهوية، ووسيلة من وسائل التأثير في الثقافة السائدة عبر «الحقيقة» التي يشكلها الخطاب.

يبدو هذا الحرص على التأثير من خلال طبيعة المتقبل الذي يتجه إليه الخطاب الإصلاحي الجديد. إنه لم يعد المتقبل «المفرد»، وهو السياسي في الخطاب الإصلاحي التقليدي (**مرايا الملوك**)[٣٠]، بل أصبح المتقبل «الجمع» ممثلًا في شرائح المجتمع كلها: «رجال السياسة والخواص والعوام»، كما قال خير الدين، أو «كل الناس»، كما قال الطهطاوي. وكان هذا المخاطَب الجمع يوضع دائمًا في علاقة مقارنة ضمنية وصريحة بأمم مجاورة متقدمة وهي الأمم الغربية، حثًا له على اكتساب أسباب التمدن والارتقاء إلى مستوى الآخر حتى يتفادى خطر الانقياد له وفقدان الهوية.

جاء هذا الخطاب في لغة عربية مختلفة كل الاختلاف عن اللغة الكلاسيكية لغة الفقه السياسي و«مرايا الملوك». ونحت له جهازًا اصطلاحيًا

---

(٢٧) الطهطاوي، ص ١٢.

(٢٨) التونسي، ص ٩٦.

(٢٩) Michel Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), p. 12.

(٣٠) ذكر خير الدين التونسي في كتابه نموذجًا من هذا الخطاب، وهو كتاب الغزالي **التبر المسبوك في نصائح الملوك**، ص ١٠٥.

يستند إلى مفاهيم تتحرك في أفق سياسي وفكري حديث. ويُعَد الجهاز المفاهيمي في كل خطاب مكونًا من مكوناته الأساسية المميزة لمجاله المعرفي وللثقافة التي يمثلها، لأنه نظام من المفاهيم القارة والمترابطة[٣١] (Système des concepts permanents et cohérents) يعمل على تكريس دلالات هي بمنزلة «الحقيقة» من وجهة نظر منتج الخطاب. وهذا ما وسم الخطاب الإصلاحي في قيامه على جهاز مفاهيمي ينطوي على مؤشرات تجديد متعددة.

وجد منتج هذا الخطاب نفسه أمام مفارقةٍ بين مفاهيم وافدة من الغرب الحديث تحمل رؤى أقنعته وتبناها، ولغة عربية تكلست مصطلحاتها ودلالاتها لتكلس الواقع الاجتماعي ـ الثقافي الذي اقترنت به. فكان أن عمد إلى صيغة للمفاهيم يحقق بها هدفين: **الأول**، التعبير عن هذا المفهوم الجديد الوافد الذي رآه «مفيدًا» لمجتمعه؛ **والثاني**، إقناع المتقبل التقليدي، المحكوم بأفق ثقافي محافظ في معظمه، بهذا المفهوم عبر تقريبه من هذا الأفق. وتمثلت هذه الصيغة في سلسلة من الثنائيات بين الدال والمدلول مدارها: «مدلول» غربي جديد، يُناظَر أو يُماهَى «بدال» عربي قديم: **الأول** هو المقصود لما يحمله من جدة ونجاعة «إصلاحية»، **والثاني** مقصود فقط من حيث تقريبه المعنى من أفهام «الناس». مفهوم التمثيل النيابي على سبيل المثال صاغه خير الدين في مصطلح «الشورى»، متغافلًا عن الفارق الجوهري بين المفهومين: **الأول** أخلاقي، ومنوط بإرادة السائس، وبمجرد النصيحة؛ **والثاني** سياسي، ومنوط بإرادة الشعب وله طابع الإلزام. كذلك الشأن بالنسبة إلى مصطلح «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٣٢]؛ إذ أشاد به خير الدين باعتباره وسيلة لمحاربة الفساد في المجتمع. وواضح من سياق استعماله هذا المصطلح أنه يعني المفهوم الغربي للالتزام بالقوانين في محاربة الفساد. والحال أن **الأول** يستند إلى تشريع فقهي، وهو خاص بالمحكوم في الدولة دون الحاكم، بينما يستند **الثاني** إلى تشريع مدني يهم كل الأطراف في الدولة بما في ذلك الطرف الحاكم. وفي الاستعمالات كلها تقريبًا، يستمد خير الدين رصيدًا من الشواهد من التراث الفقهي والسياسي

(٣١) Michel Foucault, *L'Archéologie de savoir* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 48-49.

(٣٢) التونسي، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

الإسلامي، حتى يبرر مشروعية المفاهيم الجديدة، تاركًا السبيل مفتوحًا أمام منظومة فكرية تقليدية لتحتكر دور المشرع للجديد: ما يُقبل منه وما يُرفض، ودور الممر الوحيد للآليات اللازمة لتحديث المجتمع. ولا يمكن تبرير هذا الاختيار في بنية الاستدلال من باب «مخاطبة الناس بما يفهمون»، لا أكثر، لأنه لا اعتباط في البنية الاستدلالية للخطاب. فمحاولة الجمع بين المعطى التقليدي والمعطى الجديد بهدف تعايشهما لا تصدر إلا عن «أيديولوجيا» تريد الحفاظ على الثوابت السلطوية التي تحكم الواقع السائد، مع السعي إلى تدعيمها «شكلًا» لا «جوهرًا» بالجديد العملي و«النافع».

إلى جانب تجديد الجهاز الاصطلاحي، عمد الخطاب النهضوي إلى تجاوز الإطار المغلق للمرجعيات التقليدية، تلك التي لا تتعدى النصوص التأسيسية[٣٣] ونصوص التراث، حتى يبرر سلسلة المفاهيم الحديثة التي قام عليها. فوظف مرجعيات جديدة، مدارها الحكمة والعقل، على أساس أن «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها»[٣٤]، و«الحق أحق أن يتبع»[٣٥]؛ وعلى أساس أن حرية التفكير هي «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن»[٣٦]. لكن وُضعت هذه المرجعية العقلية في الإطار المعرفي التقليدي نفسه الذي تحدده سلطة النص، والمتمثل بتحويل العقل إلى مجرد داعم لمنطلقاته. وهو يقوم على ركنين:

أولهما، أن العقل يُقبل في كل ما لا يمس بالثوابت النصية أو التي اعتبرت نصية، مع كل ما يطرحه هذا المبدأ من إشكاليات تتعلق برفع اختيارات بشرية تاريخية أحيانًا إلى منطقة النصي والمقدس، ومن ثمة

---

(٣٣) يتّضح ذلك في كثير من السياقات، من بينها دفاع الطهطاوي عن الدستور الفرنسي ومرجعيته العقلية. يقول: «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة. . . فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله (ﷺ) لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك». انظر: الطهطاوي، ص ١١٥. وكذلك فعل خير الدين التونسي حين استشهد «بالمنقول والمعقول» في مختلف فصول مقدمته على وجوب الإصلاح. انظر: التونسي، ص ٩٣ ـ ١٥٨.

(٣٤) التونسي، ص ٩٩.

(٣٥) الطهطاوي، ص ١١.

(٣٦) التونسي، ص ١٩١.

تحويلها إلى سلطة متعالية على المراجعة والنقد. ونشير في هذا الصدد إلى أصداء هذا الموقف المعرفي لدى الطهطاوي؛ فهو بقدر انبهاره بنتائج المعرفة ـ العلمية منها والتقنية ـ يقف محترزًا إلى أبعد حد من «فلسفة المعرفة»، إذ رأى فلسفة الأنوار «بدعًا»، ونصحَ من أراد الاطلاع على كتب الفلسفة بأن «يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك»[37]، معيدًا إنتاج النصيحة نفسها التي سبق أن أطلقها الفقهاء في مناوءتهم الثابتة للفلسفة وللنظر العقلي المستقل، وفي مقدمهم الغزالي وابن خلدون[38]. والحال أن الفكر الفلسفي ـ في نموذجه الرشدي على الأقل، الذي حاربه هؤلاء ـ كان من بين أسباب انطلاق حرية الفكر في أوروبا، واندفاعها نحو تخليص المعرفة العلمية من سلطات خارجة عن العقل ومنطقه. الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى نتائج التمدن التي انبهر بها هؤلاء النهضويون.

أما الركن الثاني للإطار المعرفي التقليدي الذي وُضعت فيه المرجعية العقلية في خطابهم، فهو ضرورة الاستناد إلى آراء العلماء أو الفقهاء في إقرار حقيقةٍ ما. وذلك في سياق الحرص على تحصيل الإجماع عليها. وهذا ما بدا واضحًا في خطاب خير الدين، فهو يستشهد بقائمة طويلة من العلماء والفقهاء القدامى، محاولًا من ورائها الفوز بمبدأ الإجماع على ما يقول أو يدعو إلى تبنيه. فمن الماوردي إلى ابن العربي إلى الغزالي إلى ابن تيمية إلى ابن قيم الجوزية إلى التفتازاني إلى ابن خلدون، والقائمة طويلة... إنه باعتماده على مثل هذه المواقف مرجعًا مبررًا لبدائله المستمدة من نسق فكري غربي حديث، لا يفعل إلا أن يجمع بين أنساق متغايرة، لكل منها منطقه الداخلي وفلسفته المعرفية. لا يتعلق الأمر هنا بمبدأ بعثه نصوصًا من التراث في حد ذاته، بل هو مرتبط بنوعية ما يبعث من هذه النصوص للربط بين المواقف والرؤى من الماضي إلى الحاضر، ومن دائرة ثقافية إلى أخرى[39].

---

(٣٧) الطهطاوي، ص ١٩٠.

(٣٨) ناجية الوريمي، **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية** (دمشق: دار المدى ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٨)، ص ٧٣ ـ ١٠٥.

(٣٩) من الواضح أن الخطاب النهضوي يتعامل مع الغرب ومدنيته من منظور كيفية معينة في التمثل، تحضر فيها مقومات الذات منطلقًا لفهم الآخر. يمكن العودة إلى: محمد نور الدين أفاية، **الغرب في المتخيل العربي** (الشارقة: منشورات دائرة الثقافة والإعلام، ١٩٩٦)، ص ٩ ـ ٢٠.

لعل أهم إضافة في بنية الخطاب الإصلاحي هي الحضور النصي المهم أحيانًا لمواقف الآخر «الغربي» وكتاباته. ومن المعلوم أن إيراد منتِج الخطاب أقوالَ غيره في نصه، هو ضرب من إعادة التشكيل الدلالي (Reformulation sémantique) لأقواله وآرائه، ما يؤثر في معناها الأصلي[٤٠]، بجعلها تنهض بآرائه هو أكثر من آراء منتجها. ووجدنا في خطاب خير الدين شواهد تتفاوت طولًا، هي لمفكرين أوروبيين، وتهم الإشادة بحضارة العرب سابقًا، وبفضلهم على النهضة الأوروبية في بدئها. فلمَ هذا الاختيار؟

لا تقف المسألة في نظرنا عند حد تبرير الأخذ من أوروبا في الحاضر باعتبارها أخذت من العرب في منطلق نهضتها، كما اعترف أعلام أوروبيون من خلال قولهم: «العرب أساتذتنا ومعلمونا»[٤١]. ولا تقف، أيضًا، عند مجرد إعجاب «الذات» بمقوماتها الثقافية عبر إقرار «الآخر» لها بقيمة هذه المقومات؛ بل تتجاوزه إلى تحول مهم في المفهوم التقليدي للهوية داخل المجتمع العربي الإسلامي: إنه الانتقال من تصور ما هوي تفاضلي معياره عقدي بالأساس، إلى تصور زمني منفتح، يرى في الاقتداء بالآخر - في ما لا يمس بمقوماته الخاصة - عامل دعم ونماء. وهذا أمر جديد وطارئ على الخطابات التقليدية التي ما فتئت - في عصور الانحطاط بخاصة - تقسم العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب»[٤٢]، وتعتبر سائر الشعوب غير الإسلامية عدوًا بالفعل أو «بالقوة». كما تعتبر ما عليه غير المسلم «يجب أن يترك ويهجر»، لأنه لا يرتقي إلى مستوى الحقيقة «الدينية» التي يتفرد بها المسلمون. أفضى هذا التحول في مفهوم الهوية إلى العمل على أساس أن الأمة العربية المسلمة شأنها شأن سائر الأمم، لها نجاحاتها ولها كبواتها وعليها أن تعترف بقيمة الآخر المتفوق عليها في الحاضر، وأن تتعامل معه، إن هي أرادت الحفاظ على كيانها وعلى هويتها. إن ما قام به النهضويون العرب عبر الخطاب الإصلاحي هو إعادة فتح لهذه القنوات وتحويل لمبدأ

---

(٤٠) Georges, p. 61.

(٤١) التونسي، ص ١٣٣.

(٤٢) على سبيل المثال، انظر انعكاس هذا المفهوم العقدي على تصوّر ابن خلدون للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، في: الوريمي، ص ١٣٨ - ١٦٣.

العلاقة مع الآخر من مفهوم الانغلاق والتشبث بهوية متعالية على الآخر والتاريخ، إلى مفهوم الانفتاح المثمر وقبول ارتباط هذه الهوية بالزمنية(٤٣).

هذا ما يتأكد عندما ننظر في البنية العامة لخطاب خير الدين. فهي وصف وتأريخ للمدنية الأوروبية حتى يتعرف إليها المتقبل العربي. وجاء هذا الوصف مشيدًا بإنجازاتها، منوّهًا بها. في المقابل اختار خير الدين في المقدمة أن يثبت نصوص مؤرخين أوروبيين يشيدون بالحضارة العربية وبفضلها، كما رأينا. وهنا نسجل كيف قامت بنية الخطاب على تبادل مقصود في المواقع: أعلام أوروبيو يعترفون بقيمة المدنية العربية الماضية، وعَلم عربي يُضاف إليه أعلام آخرون يعترفون بقيمة المدنية الأوروبية في الحاضر. إن هذا التبادل في المواقع هو **أولًا** إعلانٌ من منتج الخطاب عن ضرورة فتح قنوات التواصل بين كل من المدنيتين على المستوى الحضاري الإنساني العام مع استمرار كل هوية في ما به يكون التميز والتفرد، وفي مشروعية وجودها المستقل؛ وهو **ثانيًا** تجاوز لمنطق الانغلاق ورفض الآخر اعتقادًا بأفضلية الأنا، والذي تمثله الإشادة التقليدية لكل طرف بمدنيته(٤٤).

الجدير بالملاحظة أن خير الدين يقدم من خلال إيراده شهادات بعض الأوروبيين في مزايا العرب، جملة من الخصائص الاجتماعية والثقافية التي تمثل عماد هوية منفتحة ومتطورة تبعًا لمختلف المنعرجات التاريخية التي مر بها المجتمع العربي. تتمثل هذه الخصائص بقابلية العرب للانفتاح على الآخر والتعايش معه في كنف الاعتراف المتبادل بمشروعية الوجود، كما تتمثل بالدخول معه في علاقات تبادل ثقافي قوامها ما يجمع بين مختلف

---

(٤٣) من المفيد النظر في مسألة الهوية والغيرية في الفلسفة التأويلية عند بول ريكور (Paul Ricœur)، ومن أهم ما أثاره التمييز بين Mêmeté الهوية المنغلقة الثابتة، القائمة على خصائص جوهرية متعالية على التاريخ، وIpséité الهوية المنفتحة على الآخر وعلى التاريخ، والقائمة على خصائص متناسبة مع وجود «الأنا» في الزمان والمكان، ومع حقيقة وجود الآخر. فتتمايز الذوات بعضها من بعض من دون السقوط في معيارية التفاضل ومنطق الصراع الأيديولوجيَين. انظر: Ricœur: *Soi Même comme un autre*, pp. 137-150 and 345-410, et «Présence de Paul Ricœur: AcadémieTunisienne des sciences, des lettres et des arts,» Beit al-Hikma (Carthage- Tunis) (2003).

(٤٤) لا ننسى هنا أن منطق الانغلاق كان السائد لدى قسم مهمّ من العرب المسلمين في عصر النهضة. وخير الدين التونسي نفسه يردّ على هذا الموقف في: التونسي، المقدمة، ص ٩٤ ـ ٩٥، ١٠١ و١٥٠ ـ ١٥٧.

الأمم من قواسم حضارية إنسانية مشتركة. يقول على لسان بعض هؤلاء الأعلام الأوروبيين: إن العرب «واسطة بين الأمم المنتشرة من شواطئ نهر الفرات إلى الوادي الكبير بإسبانيا، وبين العلوم وأسباب التمدن فتناولتها الأمم على أيديهم لأن لهم بمقتضى طبيعتهم حركة تخصهم أثرت في الدنيا تأثيرًا لا يشتبه بغيره، فكانوا في طبيعتهم مخالفين لبني إسرائيل الذين لا يطيقون خلطة أحد من الناس، فيخالطون غيرهم من غير أن يختلطوا به، ولا يتبدل طبعهم بكثرة المخالطة ولا ينسون أصلهم الذي خرجوا منه»[٤٥].

من هذا المنطلق، وجدنا خير الدين يوظف في خطابه باستمرار سجلًا كاملًا مبنيًا على «أخذ العرب» عن الآخر، و«الإضافة» النوعية التي حققوها في مختلف حقول المعرفة: «أخذوا من اليونان تآليف أرسطو وشرحوها بإمعان نظر»؛ أما العلوم الرياضية «فقد صادف فيها العرب المرمى»؛ «وقد شرح العرب كتاب إقليدس وهذبوا زيج بطليموس»، إلى غير ذلك مما يدل على ما للعرب من «قابلية العلوم الرياضية»؛ «وقد اشتهر العرب أيضًا بمعرفة الطب الذي كانوا تلقوه من كتب اليونان»[٤٦]. وما كان لهذا التعداد للعلوم التي طورها العرب، والتي وسمت حضارتهم، وتحولت إلى مقوم من مقومات هويتهم الحضارية، ليكون ذا دلالة لو لم تكن هذه العلوم بلغتهم، اللغة العربية.

اعتبر خير الدين أن التلاقح الثقافي بين الأمم والحضارات هو الشرط الأساس في كل نهضة. وبقدر تأكيده أن ما وصل إليه الأوروبيون من تقدم في عصره منطلقه استفادتهم من الحضارة العربية[٤٧]، كان تأكيده ضرورة استفادة العرب اليوم من الأوروبيين لتطوير وضعهم الحضاري وضمان عدم السقوط في السلبية المفضية لا محالة ـ في مرحلة مشوبة بموجة استعمارية

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٩.

(٤٧) كثيرة هي السياقات التي أكّد فيها خير الدين فضل العرب الحضاري على النهضة الأوروبية. ونورد لذلك النموذج التالي: «وبالجملة فبالسبب المذكور ـ وهو مخالطة الأوروباويين للأمة الإسلامية المتقدمة عليهم في التمدن والحضارة ـ كان ابتداء التمدن عندهم، لا سيّما في القرن الثالث عشر. ثمّ تهذّب حتى وصل إلى ما هو مشاهد اليوم». المصدر نفسه، ص ١٦١ و١٦٤.

ـ إلى خطر السقوط في التبعية، مع الضمور التدريجي لمقومات هويتهم. وفي مقدمة هذه المقومات بالنسبة إليه التقدم العلمي القادر على الدخول في ندية مع التقدم الغربي، وتطوير اللغة العربية حتى تكون قادرة على مواكبة النسق السريع للتطور في مختلف المجالات. ولم يكن من باب الاعتباط أن ركز في عرضه التاريخي للمدنية العربية قديمًا على قدرة هذه اللغة على الأداء التعبيري الدقيق عن كل الاختصاصات العلمية.

احتوت لغة الخطاب الإصلاحي ـ على الرغم من مظاهر التعثر ـ مؤشرات كثيرة للتجديد جعلته يتفاعل بطريقة إيجابية مع جملة القضايا التي واجهها الفكر العربي عصرئذٍ. وقد وضع بذلك اللبنات الأولى للخطاب الحداثي العربي الذي لا يزال إلى اليوم يبحث له عن مقومات خطابية مميزة تكسبه قدرة تنظيرية وإجرائية ترفعه إلى مستوى صوغ المفاهيم الحداثية والأنساق الفكرية المنفعلة بواقعها والفاعلة فيه.

٢ ـ المسألة اللغوية في الخطاب الإصلاحي

كانت دعوة النهضويين العرب إلى تحديث اللغة العربية مستندة ـ كما رأينا ـ إلى وعي رمزيتها الحضارية بما هي الحامل الثقافي للهوية. وجاءت في خطابهم الإصلاحي إشارات مهمة إلى هذه المسألة، بخاصة من حيث تصورهم دور اللغة ومكانتها في النموذج الحضاري الذي انبهروا به وهو النموذج الأوروبي. والمهم أن تناولهم قيمة اللغة في المنظومة النهضوية اتخذ من هذا النموذج مجالًا للاستدلال العملي على ما يريدون إثباته من أن نهضة عربية مماثلة لن تكون إلا عبر لغة عربية. ومن الطريف في خطاب خير الدين أنه لم يستمد شواهده للاستدلال على قيمة هذه اللغة وقدرتها على مجاراة العلوم من مراجع عربية إسلامية ـ ربما لأن ذلك سيكون من باب التغني بالذات وبمقوماتها ـ بل استمدها من مراجع أوروبية، يشهد فيها أصحابها[٤٨] ـ أي الآخر المطلوب التعامل معه اليوم ـ بالمقدرة التعبيرية

---

(٤٨) اعتمد خير الدين التونسي كتاب **تاريخ القرون الوسطى منذ سقوط الإمبراطورية الغربية إلى منتصف القرن الخامس عشر** للمؤرخ الفرنسي فكتور دوروي (Victor Duruy) (ت. ١٨٩٤)، وكتاب **تاريخ العرب** للمؤرخ سدليو (Sedillot) (ت. ١٨٨٧). انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٣٣.

الواسعة لهذه اللغة، من حيث ثراؤها المعجمي ونجاحها ـ الذي أُثبِت في الماضي ـ في التعبير عن حركة علمية مهمة. تحدث على سبيل المثال عن تميزها بتعدد الدوال للمدلول الواحد بشكل لافت، وهذا ما مفاده مرونتها التعبيرية التي تمثل عامل تشجيع على اعتمادها في مشروع التطوير الثقافي والحضاري المزمع. كما تحدث عن نجاحها الكامل في أداء مضامين علمية متطورة مقارنة بما سبق لدى الأمم الأخرى. ومن مظاهر هذا النجاح استيعابها الجديد الوافد على الثقافة العربية عبر الترجمة، والإضافة النوعية المفيدة التي سجلتها في كثير من مجالات المعرفة في عصر ازدهار الحضارة العربية.

يتأكد الربط المبدئي الذي قام به خير الدين بين تطوير العلوم واللغة المعبرة عنها من ناحية، واكتساب أسباب التمدن الضامنة لقوة الأمة ولهويتها من ناحية ثانية، في كيفية تناوله المسألة اللغوية ضمن تصويره مظاهر التمدن الأوروبي. فهو لا يني يقدم المؤسسات التعليمية والثقافية مثل المكتبات والمجامع العلمية واللغوية باعتبارها كما قال: من «أسباب التمدن»[٤٩]. فاللغة والعلوم لا يمكن أن تتطور إلا بنظام تعليمي محكم، وبمؤسسات البحث العلمي التي تدعمه[٥٠]. وكانت إشادته بما رآه مزايا في اللغة الفرنسية إعرابًا عما ينقص اللغة العربية في عصره لتكون لغة علوم وحضارة صاعدة: «واللسان الفرنساوي مشهور بحسن التنظيم والإيضاح حتى كاد يستعمل في سائر جهات أروبا»[٥١]. وكل ما تحقق من نهضة علمية وتقنية ومؤسساتية وغيرها.. . تعكسه الألسنة الأوروبية: «فاللسان الطلياني أخذ في ذلك الوقت مأخذه من السلاسة وحسن السبك، وألفت به تآليف عديدة في فنون شتى»[٥٢]. واللسان «الإنقليزي» تطور في كيفية أدائه

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٨.

(٥٠) يقول خير الدين التونسي: «لما كان تقدم أهل أروبا في ميدان التمدن الذي من نتائجه الاختراعات المشار إليها، إنما كان بتمهيد طرق العلوم والفنون. وتسهيل أسباب استحصالها، وكان للمملكة الفرنساوية مزيد شهرة بحسن التنظيم في أطوار التعلم والتعليم. رأينا أن نبين تراتيبها الناجحة ليقاس عليها بقية الممالك لاقتداء بعضهم ببعض في مثل ذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

المعاني، كما يبدو من تآليف شكسبير، إذ «له النفيس من جوهره، ويتوصل بفصاحته إلى الكشف عن كنه ما يروم وصفه، والإحاطة بكيفيته الحسية والمعنوية»[٥٣]. وكذا الشأن ـ نسبيًا في نظره ـ بالنسبة إلى اللسان الفرنسي. حيث تتوارد عبارات «سلامة السليقة وقلة التعقيد»، و«تسهيل طرق المعاني وأدائها بألفاظ رشيقة»[٥٤]. لكنه نقد هذا اللسان نقدًا يهمنا منه أنه ربط شرطيًا بين تخلف اللسان الفرنسي نسبيًا عن ألسنة أوروبية أخرى، ودرجة التمدن الفرنسي نفسه، يقول: «ثم إن فرنسا وإن بلغت في هذا الوقت ما بلغته من التمدن والتهذيب، وفاقت أممًا كثيرة ممن تقدم إلا أنها لم تضاهِ نظائرها، حيث لم يكن لسانها في ذلك الوقت خالصًا من الشوائب»[٥٥]. وعمومًا، عندما ننظر في أوجه إعجابه بالخصائص التعبيرية الحديثة في اللغات الأوروبية ـ لغات النهضة عصرئذٍ ـ ننتبه إلى أنه بصدد صوغ الشروط الثقافية التحديثية للغة العربية حتى يكون لها موقع في الخارطة الحضارية الكونية. ونتبين أنه صدر عن نزعة إنسوية (Humaniste) وعت جيدًا ضرورة التمييز في التجارب الحضارية الأجنبية بين جانبها المحلي اللغوي الخاص وجانبها الإنساني العام الذي يمثله «ما ينجر من الفوائد العمومية المطلوبة لسائر بني جنس [الإنسان]»، كما قال. وكما قال أيضًا: «لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة»[٥٦]. ضمن هذا التصور الإنساني للعلاقات الحضارية المتبادلة بين الأمم يندرج خطاب خير الدين. إنه يعي جيدًا أن اكتساب أسباب التمدن، وتبيئتها في الثقافة العربية هما السبيل الوحيد إلى حفاظ العرب على هويتهم في عصر حضارةٍ وَصَفَ تيارَها بالجارف.

كان موقف الطهطاوي من ضرورة تطوير اللغة العربية أكثر وضوحًا وفاعلية مما جاء به خير الدين، باعتبار ممارسته إشكاليات هذا التطوير عبر أهم نشاط قام به وهو الترجمة. والمنطلق عنده أن اكتساب العلوم وأسباب

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٤.

التمدن مرتبط شرطًا بتطويع اللغة حتى تنهض بهذا الدور. وأجرى مقارنة بين اللغة الفرنسية واللغة العربية لم تكن الغاية منها مجرد مفاضلة بينهما بقدر ما كانت تنبيهًا إلى مواطن القوة في كل لغة يراد منها أن تكون لغة علوم ومدنية متطورة. يقول: «ومن جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها [...] وليس لكتبها شراح ولا حواشٍ إلا نادرًا [...] فالمتون وحدها من أول وهلة كافية في إفهام مدلولها»[٥٧]. وينقد الطريقة التقليدية في التعلم، وفي الاستفادة من الكتب والقائمة على الاعتناء بجوانب شكلية في اللغة عناية تفوق تلك المخصصة للمضمون. كما نبه إلى قيمة المؤسسات والهيئات العلمية التي تسهر على تطوير اللغة ودعمها، من قبيل الجمعيات العلمية، وجمعية النحو الفرنسي «الجمعية الغرماتيقية» ـ بحسب عبارته ـ التي تهتم «بتصحيح اللغة وتجديد اصطلاحاتٍ أو إبقاء الاصطلاحات القديمة»[٥٨]. كانت المقارنة حاضرة باستمرار في تناوله المسألة اللغوية، وهي مؤشر ثورة على البنية القديمة المحنطة للغة العربية والموروثة عن عصور الانحطاط، تلك البنية التي افتقدت الجدة في المضمون المعرفي فراحت تتضخم في اتجاهات شكلية تحسينية لا طائل من ورائها، من قبيل العناية بالصوغ سجعًا واستعارة وجناسًا وغير ذلك، ما أدى إلى ضمور المتن على حساب تضخم الشروح والحواشي وحواشي الحواشي.

على هذا الأساس حمل خطاب الطهطاوي مشروعًا للغةٍ عربية جديدة قادرة على أداء المضامين العلمية الحديثة. وهو مشروع مؤسس على الانتباه المبكر إلى قابلية البنية الثقافية والاجتماعية التقليدية للتغير في اتجاه التحديث. فهو ينبه إلى ضرورة الفصل في المهام المعرفية بين «العالِم» بالمفهوم العربي الإسلامي القديم، و«العالِم» بالمفهوم الأوروبي الحديث، لما لهذا الفصل من دور في تخليص المعرفة العقلية من الإطار «الديني» الذي طالما هيمن عليها. أوضح الطهطاوي أن دلالة هذا المصطلح ليست واحدة في الثقافتين: «لا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس، لأن

---

(٥٧) الطهطاوي، ص ١٩١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

القسوس هم علماء الدين فقط [...] وأما ما يطلق عليه اسم العلماء فهو من له معرفة في العلوم العقلية [...] فإذا قيل في فرنسا هذا الإنسان عالم، لا يُفهم منه أنه يعرف دينه، بل إنه يعرف علمًا من العلوم الأخرى، وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها»(٥٩). ويعرض المؤسسات التعليمية الدينية الشهيرة مثل الأزهر في القاهرة، وجامع بني أمية في الشام، والزيتونة في تونس، والقرويين في فاس، ليسجل قصورها كلها عن مثل هذه العلوم الحديثة واقتصارها على «العلوم النقلية وبعض العقلية كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية»(٦٠). إن تنبيهه إلى نجاعة الفصل بين دائرة المباحث العلمية ودائرة علماء الدين في المؤسسات التعليمية، هو وعي باختلاف المضامين والمنطلقات المعرفية بين المجالين، وهو أيضًا وعي بأن الزمن تغير وأن المؤسسات التقليدية إما أن تغير، إهابها أو ستندثر. وجاءت ملاحظاته في هذا الصدد بمنزلة الرسم التقريبي للصورة الجديدة التي سيظهر فيها المجتمع العربي في عصر النهضة: تخلخل في بُناه التقليدية بحثًا عن توازن جديد ظل إلى اليوم يستعصي عن الاستقرار.

كان الطهطاوي في كل ما قدّمه عن المجتمع الفرنسي مسكونًا بالمقارنة بينه وبين مجتمعه العربي المسلم، سعيًا إلى فهم الآخر، وبلورةً لمقومات الهوية بما هي تصور تُحدده الأنا في إطار علاقةٍ مقارنة بالآخر. والملاحظ أن مقارنته تنتهي غالبًا إلى الإشادة بهذه الخاصية، وإدانة تلك، والمعيار ما ثبت لديه من قيم مجتمعه وثوابته(٦١). لكنه يعي جيدًا القواسم المشتركة بين كل الأمم في مقابل ما يميز كل أمة من أخرى(٦٢)، كما يعي ضرورة الفصل بين الجانب العلمي للحضارة الغربية الذي يجب أن يفيد منه المسلمون لعدم اختصاصه بأمة ما، والجانب الاجتماعي القائم أساسًا على

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٦١) ظلّ الطهطاوي في تعامله مع المدنية الأوروبية محافظًا على الثوابت العقدية للشيخ الأزهري في نظرته إلى الديانة المسيحية. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ١١١.

خصوصيات تميز كل طرف ويجب الحفاظ عليها، وفي مقدمها ـ بالنسبة إليه ـ الدين واللغة.

ثالثًا: حدود تجديد اللغة والخطاب الإصلاحي في عصر النهضة

١ ـ غياب الشمولية والتصور المجزوء

اقترن التجديد اللغوي في عصر النهضة بتحولات سياسية واجتماعية مُربكة. وخدم أهدافًا منها الثقافي، ومنها السياسي المباشر والمحدود. ومن الثابت أن النهضويين العرب تحركوا من منطلق دعم لغتهم ـ في ذلك المنعرج الخطير ـ حتى تكون قادرة على الاستمرار ومعها يستمر وجودهم الحضاري. فمثلت مختلف أعمالهم أرضية سانحة للحراك الإصلاحي، وحققت إنجازات لا يمكن التغافل عنها. لذلك تظل الإضافة التي قاموا بها في مختلف أعمالهم التجديدية إضافة مبدئية مهمة. إنها ضرب من الانخراط ـ عبر الإصلاح السياسي والإصلاح الثقافي ـ في عالم يتغير. وكان هذا الانخراط ـ بصرف النظر عن نسبة نجاحه ـ ضروريًا لإعادة المجتمع العربي إلى «التاريخ». كما كانت الآليات المعتمدة في النهوض باللغة خطوات ذات بال في طريق الدفاع عن هوية باتت مهددة من موجة استعمارية ظهرت بوادرها بعدُ[٦٣]، وما فتئت تتصاعد.

لكن الأعمال التي قاموا بها اتخذت إطارين مختلفين: **الأول**، ثقافي تنويري تكفل به صنف من المثقفين الذين راموا النهضة بالثقافة العربية من منطلق تأكيد الذات، ومن خلال وسائل كثيرة رأيناها؛ **والثاني**، تكفل به ساسةٌ راموا دعم سلطتهم عن طريق تحديث المجالات التي رأوا مساهمتها في تثبيت حكمهم وتقويته، ومن بينها تجديد المعارف الضرورية.

لذلك، كان تبعثر الجهود بين مبادرات فردية وأخرى جمعياتية وثالثة حكومية سياسية، وراء افتقاد العمل النهضوي للشمولية ووضوح

---

(٦٣) كان حدث احتلال الجزائر على سبيل المثال حاضرًا ضمنيًا وصراحة في كتابات النهضويين. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

الاستراتيجيات. ولئن كانت المساهمات «غير الحكومية» التي قام بها النهضويون مهمة من حيث توسيع المجال في الفعل الثقافي الإصلاحي المنشود، فإنها لا يمكن بأي حال أن تحل محل الإرادة السياسية في رسم مشاريع طويلة الأمد وشاملة. وفي حين كان المثقف التنويري يتحرك من منطلق الوعي بخطورة المنعطف الحضاري الذي يمرّ به المجتمع العربي والهوية العربية، كان السائس العربي يتحرك من منطلق الحفاظ على حكمه بإكسابه أسباب القوة والمنعة. صحيح أن تجديد المعارف الضرورية وما يقترن به من تجديد لغوي، كان من بين هذه الأسباب التي اعتمدها، لكن عندما تنحصر الأهداف في مردود سياسي ظرفي، فإنه سيظل محدود المدى ومشروطًا بمن يحكم: فهذا الحاكم يتبناه ويواصله، وذاك لا يرى له لزومًا فيبطله[٦٤]. وفي منطق هذه السياسات لا يندمج تجديد المعارف في حركة تحديث شاملة ذات أهداف بعيدة المدى، يصل معها إلى درجة الإبداع والإضافة. كما لن توصَلَ أسباب هذا التجديد بسائر المجالات، بدءًا بطريقة الحكم نفسها، وصولًا إلى البنية الاقتصادية والاجتماعية.

لذلك، كان الفعل النهضوي العربي جزئيًا من جانب السلطة لأنه ارتبط بسياسات معينة و«ضيقة» الأهداف، وجزئيًا أيضًا من جانب المثقفين لأنهم يفتقرون إلى وسائل العمل الشاملة والناجعة التي تحتكم إليها السلطة. بينما تجاوزت هذا القصور تجربة أخرى انطلقت بعد النهضة العربية، هي تجربة التحديث الياباني التي اختارت منذ البداية طابعًا شموليًا همّ بنية المجتمع بمختلف مكوناتها، وهمّ مختلف المجالات، المادي منها والثقافي، كما عملت وفق استراتيجيات بعيدة المدى[٦٥]. وكانت علاقتها بالحداثة الأوروبية مبنية على أساس التمثل، ثم الإضافة بآليات الإبداع المميز للحداثة، نفسها.

---

(٦٤) تراجع عباس الأول وسعيد (١٨٤٩ ـ ١٨٦٣) عن إصلاحات محمد علي، وأقفلت معظم المدارس الحديثة أبوابها. ثم عاد إلى إحياء التجربة إسماعيل باشا.

(٦٥) مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، عالم المعرفة؛ ٢٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢١٩ ـ ٢٥٨، وعلي المحجوبي [وآخرون]، **النهضة وتفاعلاتها في العالم العربي واليابان منذ القرن التاسع** (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، ٢٠٠١)، ص ٦٣ ـ ٧٥.

٢ ـ الماضي معيار لقبول الجديد

العلاقة بين الحداثة والماضي أو التراث، في كل ثقافة، هي علاقة تواصل وانقطاع في الآن نفسه: **تواصل** في مستوى العناصر والمكونات القابلة للاستمرار والدافعة إلى الإبداع والتجديد في كل مرحلة[٦٦]. **انقطاع** في مستوى العناصر الحائلة دونهما، وهو ما يقتضيه الحوار الذي تقيمه كل حداثة مع ماضيها[٦٧]. تُبنى الحداثة إذًا على قطيعة مع دور النموذج والمعيار الذي يمكن أن يؤديه الماضي[٦٨] لا مع الماضي في حد ذاته، فهو يستمر في الوعي الجماعي بطريقة تناظر استمرار اللاشعور الفردي في الشعور، في مستوى تشكيل الحاضر[٦٩].

من هذا المنطلق، جاء خطاب النهضة العربية (نعني النماذج التي وقفنا عندها) حاملًا أهدافًا سامية في تحقيق شروط الحداثة، ومشكلًا علاقة مخصوصة مع الماضي. هي علاقة تحددت في ضوء صنفين من العوامل: صنف يتعلق بـ **العوامل غير النصية**[٧٠] (Extratextuels-Périphériques au texte) التي تساهم في تشكيل الخطاب، وفي اختياراته الفكرية، ونعني بها الظروف التاريخية التي تحف بإنتاج هذا الخطاب؛ وصنف يتعلق بـ **العوامل النصية** (Textuels) وهي المقومات التي أُسست عليها بنيته.

كان للمنعرج التاريخي الحرج الذي وجد فيه المجتمع العربي نفسه، والمتميز بتعرضه لـ «التيار الجارف» للمدنية الغربية، أثرٌ في دفع الخطاب الإصلاحي في اتجاه الاحتماء بالماضي وبالتراث، استمدادًا لعناصر تمَيز يريد بها دعم هويته المهددة. ومن المعلوم أن الاختيارات الصادرة عن آلية الدفاع عن ذات متأزمة في الحاضر، تكاد تنحصر في توظيف مكثف للماضي بعد أن تحول في المخيال الجماعي المأزوم إلى جنة مفقودة. فيقع

---

(٦٦) «إن الحداثة هي حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محدّدة نهائيًا،» انظر: سمير أمين، مناخ العصر: رؤية نقدية (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، وسينا للنشر، ١٩٩٩)، ص ٣٦.

(٦٧) Alexis Nouss, *La Modernité* (Paris: Presses Universitaire de France, 1995), p. 28.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٦٩) Georges Balandier, *Authropologiques* (Pais: Biblio Essais, 1985), pp. 5-19.

(٧٠) Dominique Maingueneau, *Les Termes clés de l'analyse du discours* (Paris: Seuil, 1996), p. 11.

استحضاره لمواجهة التيار والتهديد المباشر الذي يمثله، ولإثبات ندية «موهومة»، جل مرتكزاتها ماضوية. من هنا لم يعتنِ الخطاب النهضوي بمسألة النقد والمراجعة الجذرية للماضي وللتراث(٧١)، كما لم يعتنِ بمسألة البناء الشامل والمتناسق بين مكونات الثقافة البديلة المقدمة. وهذا ما أوقع الفكر العربي منذ عصر النهضة في مآزق لا تزال عنوانًا من عناوين أزمته(٧٢).

أما العوامل النصية (Textuels) التي تحددت فيها طبيعة العلاقة مع الماضي في الخطاب النهضوي، فتمثلت بخاصة في الطبيعة المزدوجة والمتنافرة أحيانًا لجهازه الاصطلاحي والمفاهيمي، وفي تلون مرجعياته. ذلك أن المصطلحات التي صاغها هذا الخطاب في قالب «دالّ» عربي قديم و«مدلول» أوروبي حديث، لم تؤدِّ إلا إلى علامات لغوية ممزقة الدلالة، يُراد منها أن تؤدي معاني حديثة بمنطلقات تقليدية ماضوية تسندها ذاكرة خطابية (Mémoire discursive)(٧٣) لا تزال تتحرك في أفق فكري مغلق ومتعالٍ بطبيعة السلطة المرجعية التي اقترنت به منذ القديم وجددها له الخطاب النهضوي. أريدَ من الدال أن يكون مجرد وسيط لعبور المدلول الوافد، فكانت النتيجة أن الخطاب لم يفعل إلا أن «نقل الغرب» من ناحية، و«نقل الماضي» من أخرى، مع «ما يكمن وراء هذا النقل من ضياع العقل»(٧٤)، من دون أي إعادة تشكيل صادرة عن إضافة وإبداع يقتضيهما الانخراط في الحداثة فكرًا وواقعًا. وهذا ما خلق اضطرابًا في الجهاز المفاهيمي الذي يعتمده الخطاب الإصلاحي العربي: إنه يخلط بين مفاهيم وليدة الاجتماع

---

(٧١) للعلاقة الشرطية بين نقد الموروث الثقافي التاريخي وتحقيق حداثة متجذّرة في بيئتها، أهمية كبيرة في الانبعاث الحضاري. على سبيل المثال، انظر: أمين، **مناخ العصر**، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٧٢) حلّل كمال عبد اللطيف مختلف المسارات والعقبات التي تخلّلتها، في تعامل الفكر العربي مع مفهوم الحداثة السياسية. انظر: كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، وانظر أيضًا مقترح السيد يسين في رسم معالم بديل سياسي ديمقراطي في زمن العولمة، في: السيد يسين، **العولمة والطريق الثالث** (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩).

(٧٣) Maingueneau, pp. 55 -56.

(٧٤) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٦٥.

السياسي الحديث المؤسس على «المواطَنة» وأخرى وليدة الاجتماع السياسي القديم المؤسس على معايير عقدية[(٧٥)].

إن الرصيد الذي تعامل معه الخطاب النهضوي لا يتجاوز أن يكون وجهًا من وجوه التراث الذي لا يزال يمثل ركامًا معرفيًا ينتظر الحفر والتفكيك. وهو الوجه السائد تاريخيًا الذي عملت على تكريسه السلطتان التقليديتان السياسيةوالدينية[(٧٦)]. وتظل وجوه أخرى منه ـ وهي التي ران عليها التعتيم والتشويه، بخاصة في مراحل مصادرة الاختلاف الحيوي في الحضارة العربية الإسلامية، والقابلة للتواصل والانبعاث في منعرجات التحديث ـ لم تُتبين بعدُ لأن مهمة نقد الذات ونقد الماضي[(٧٧)] لم تُطرَح الطرحَ النهضوي اللازم. وبذلك استمرت عوامل الجمود التي لا تزال قادرة على مصادرة البناء الحداثي للمجتمع.

عندما ننظر في منعرجات التحديث التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي في الماضي، في مراحل قوته، نلاحظ أنه أخذ من ثقافات الأمم المجاورة مفاهيم علمية أو فلسفية أو سياسية رأى فيها فائدة «عقلية» و«عملية»، من دون أن يجند رصيدًا مرجعيًا نصيًا لتبرير هذا الأخذ. وانضم هذا الوافد «العقلي» إلى ما يلائمه من مكونات الثقافة المحلية مكونًا معه خارطة فكرية واضحة، لكل اختيار فيها حضور قوي ومميز ويدخل في علاقات متحركة مع سائر الاختيارات. وكانت النتيجة هوية ثقافية متوازنة بتعدديتها وانفتاحها.

إن التواصل والانقطاع في مكونات الدائرة الثقافية الواحدة، وبينها

---

(٧٥) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٤٤ ـ ١٨٢.

(٧٦) درسنا آليات الثقافة المحافظة السائدة في تهميش المواقف العقلانية المخالفة لما تكرّسه من بداهات فكرية وعقدية، في: ناجية الوريمي، في **الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي**، ط ٢ (دمشق: دار بترا، ٢٠١٠).

(٧٧) يرى جورج طرابيشي أن غياب النقد هو الذي أدّى إلى فشل المشروع النهضوي منذ انطلاقه. انظر: جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٠)، ص ٧٩ ـ ٩٠.

وبين سائر الدوائر الثقافية، محددان بأنساق فكرية يخضع كل منها لمنطق داخلي: من حيث نوعية المعرفة التي تكون مجاله، ومن حيث آليات الإنتاج المعرفي المعتمدة فيه. وفي إطارها يمكن أن نحدد معايير التقريب والتجانس بين المفاهيم سواء في البعد التاريخي: من الماضي إلى الحاضر، أو في البعد الثقافي ـ الاجتماعي: بين الأنا والآخر.

لكن، لئن كان الفعل الذي مارسه النهضويون العرب في الواقع السياسي والثقافي محدودًا من حيث تحقيق حداثة فعلية، فإن ما قاموا به من إدخال حركية لغوية ـ مفهومية، إلى الوضع الثقافي الراكد، ضروري في إعادة تحسس الطريق إلى هذه الحداثة المنشودة. إذ أدركوا «أن كل الوسائل الكفيلة بترسيخ أسس الحداثة في مجتمعهم تحتاج إلى لغة حديثة»[٧٨]، فجاءت مظاهر التجديد اللغوي في أعمالهم وإنجازاتهم وخطابهم مؤشرًا حقيقيًا على انخراط المجتمع في سيرورة حضارية جديدة تحكمت فيها إلى حد بعيد علاقة متلازمة بين تحقيق نموذج تحديثي مناظر للغرب، ودعم هوية حضارية كانت ـ ولا تزال ـ هدفًا يشد إليه معظم الاختيارات. واليوم، من المنتظر أن تواصل الأعمال والاختيارات الرامية إلى تحديث اللغة العربية تثبيت الأسس الضرورية لحداثة عربية تقترح نفسها شريكًا منفعلًا وفاعلًا في الحداثة الكونية. لأنه «إذا تقرر مبدأ اختلاف الثقافات وضرورة تكاملها لبناء مستقبل إنساني مشترك فيه، فإن من أهم إواليات تدبير هذا الاختلاف هو البعد اللغوي الذي تقترح كل ثقافة نفسها من خلاله. وإذا غاب هذا البعد دلّ ذلك على غياب في الإسهام في المثاقفة العالمية»[٧٩]. كما أن من المنتظر أن يكون دعم الهوية بجعلها محل انفتاح على الذات المتأصلة في التاريخ، وعلى الآخر، بما من شأنه أن يعيد تشكيلها بما يتناسب والوضع التاريخي للمجتمع العربي.

وعى النهضويون جيدًا أن السعي إلى الندية مع الآخر المتفوق لا تكون

(٧٨) الشريف، ص ٧١.

(٧٩) رفيق البوحسيني، «الأبعاد الرابطة بين اللغة العربية والتواصل،» في: **التواصل.. نظريات وتطبيقات: الكتاب الثالث**، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٧٦.

أبدًا بالانضواء تحت رايته الثقافية واللغوية - فهي تظل في نهاية الأمر رايته هو دون غيره - بل بالدخول معها في علاقة إثراء متبادل، محكومة بالجدل لا بالاحتواء. لكن سعيهم إلى هذه الندية ظل مشروعًا ينتظر الاكتمال، وطموحًا وقفت بهم دونه الوسائلُ أحيانًا، والاختياراتُ السياسية الظرفية أحيانًا أخرى، والرؤى المحدودةُ الرامية إلى التحديث من دون الالتزام بشروط الحداثة أحيانًا أخرى. كما ظل رهانهم على دعم الهوية، والمشروط بالوسيط اللغوي، آلية من الآليات الفاعلة اليوم في تحقيق نموذج تنموي حداثي يتجذر في بيئته من دون أن يقطع مع شروط الحداثة الكونية. فهذا الوسيط اللغوي هو الذي يقوم «بدور صياغة النمط الثقافي المختلف والمباين لباقي الصور والأنماط الثقافية المشكلة للثقافة الكونية»[٨٠]. ولا يمكن أن يتحقق هذا النمط اليوم ما لم تتضافر فيه اختيارات حداثية مجتمعية شاملة.

(٨٠) البوحسيني، ص ٧٥.

القسم الثاني

في مسألة اللغة والهوية
إشكاليات اجتماعية ـ ثقافية

الفصل الخامس

الهوية والاغتراب في الوعي العربي

حسن حنفي

«الهوية واللغة» موضعان مرتبطان، يتفاعلان في السلوك الفردي والاجتماعي داخل الأوطان. يؤثّر كلٌّ منهما في الآخر، قوّةً وضعفًا. إذا قويت الهُوية قويت اللغة، وإذا ضعُفَت الهُوية ضعُفَت اللغة. اللغة تعبيرٌ عن الهوية طبقًا للقول المشهور: «تحدّثْ حتّى أراك». وقد تحدّثَ اللهُ في الوحي حتّى تُعرف هويّته. وتعني كلمة «لوغوس» في المسيحية، كما في إنجيل يوحنّا، الكلمة والهُوية والوجود في آنٍ واحد. و«العروبة ليست بأبٍ أو أمٍّ»، كما في الحديث الشهير، «إنّما العروبة هي اللسان»؛ فكلّ من تحدّثَ العربية هو عربيٌّ. وجميع علماء العجم الذين تحدّثوا العربية، مثل سيبويه والفارسي وابن سينا. . . وغيرهم هم عربٌ، وبلال الحبشي وصُهَيب الرومي وسلمان الفارسي صحابة الرسول، هم عربٌ أيضًا بفعل اللغة.

أولًا: الهوية واللغة: المعنى الاشتقاقي

«الهُوية» من الضمير «هو»، يتحول إلى اسم، ومعناه أن يكون الشخص هو. هو اسم إشارةٍ يُحيل إلى «الآخر»، لا إلى «الأنا». وهو ما يُعادل الحرفين اللاتينيين ID. ومنها اشتقّ أيضًا لفظ identity. أمّا لفظ «الإنية» فيعادل الحرف اللاتيني ipse، ومنها اشتقّ اللفظ ipseity. وبالتالي تمنَعُ كلّ أنانية وخصوصيةٍ، لأنّ الهوية تُثبتُ الآخر قبل أن تُثبِتَ الأنا. لا يُشتقّ لفظ

«الهُوية» من ضمير المتكلّم المفرد «الأنا» إلّا بمعنى الأنانية في مقابل الغيرية. أمّا لفظ «الإنية» فمشتقٌ من «إنّ»، حرف توكيدٍ ونصب، ومعناه أن يتأكّد وجود الشيء وماهيته من خلال التعريف.

يُماثِل لفظُ «الهُوية» لفظَ «الماهية» عند الفلاسفة، أيْ جوهَر الشيء وحقيقته. الهوية تَماثلٌ بين الأنا والهُو، في حين أنّ الماهية تُماثِل بين الشيء ونفسه. وهو أيضًا لفظٌ مشتقٌ من أداة الاستفهام «ما»، وضمير الغائب المؤنّث «هي». يُستعمل لفظ «ماهية» في التعريف، في حين أنّ لفظ «الهُوية» يُستعمل في الوجود. أمّا لفظ «جوهر» فهو صورةٌ فنّيةٌ من المعادن الثمينة، ويعني اللبّ والحقيقة، أغلى ما في الشيء.

أمّا لفظ «اللغة»، فمشتق من فعل «لغا»، «يلغو»، ومنها اللغو أي كثرة الكلام وقلّة المعنى[(١)]. وأصبح سائدًا بمعنى «اللسان»، وهو اللفظ الذي يعادل لفظ langue الذي يعني اللسان أيضًا. وفي علوم اللغة أصبح الشائع هو «اللسانيا »، لا اللغويات. وهو اللفظ المستعمل في القرآن **﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾**[(٢)]، في حين يكثر استعمال

---

(١) ورد لفظ «اللغو» في القرآن ١١ مرّة بثلاثة معانٍ: تشويه الكلام مثل اللغو في القرآن **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾** [«سورة فصلت،» الآية ٢٦]، بقصد التشويه، واللغو في الإيمان، أي الكلام الذي لا معنى له **﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾** [«سورة البقرة،» الآية ٢٢٥، و«سورة المائدة،» الآية ٨٩)، وبمعنى النميمة في الإعراض عن اللغو **﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾** [«سورة المؤمنون،» الآية ٣]، **﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾** [سورة الفرقان،» الآية ٧٢]، **﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾** [«سورة القصص،» الآية ٥٥]، وفي صورة الجنّة التي لا يُسمع فيها لغو **﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾** [سورة الواقعة،» الآية ٢٥] يعادل اللغو الإثم والكذب.

(٢) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٠٣.

ورد لفظ «لسان» في القرآن ٢٥ مرّة. أكثرها بمعنى الكذب (٩ مرّات)، ومعه الصدق (مرّتين)، ثم الفصاحة والعي (٨ مرّات)، ثم لسان القوم (٥ مرّات)، واللسان عربي **﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾** [«سورة الشعراء،» الآيتان ١٩٤ ـ ١٩٥]، حتى يتحقّق الإنذار، وعلى الرغم من أنه لسان عربي إلا أنه مصدّق لما جاء قبله بالعبرية والآرامية **﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾** [«سورة الأحقاف،» الآية ١٢]، وكلّ نبي أُرسِلَ بلسان قومه كي يكون أكثر تأثيرًا **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾** [«سورة إبراهيم،» الآية ٤]، ولمّا كانت الأقوام مختلفة فالألسنة مختلفة **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾** [«سورة الروم،» الآية ٢٢]، =

لفظ الكلام، وهو صفةٌ لله، فالله متكلّمٌ، وقد يكون صمتًا، أو إشارةً أو رمزًا، كما حدث مع مريم عندما كانت آية براءتها ألّا تكلم الناس ثلاث ليالٍ إلّا رمزًا. والصّمت عند الصوفية لغةٌ وتعبيرٌ أبلغ من الكلام، «إذا اتّسعَت الرّؤية ضاقت العبارة»، كما صرّح النفري.

الهوية أسبق في الوجود الإنساني من اللغة،وإن كان الوجود أسبق منها. فالوجود يوجد أوّلًا، ثمّ يتحرّك باعتباره وعيًا ذاتيًّا إلى هوية، ثمّ تُعبّر الهوية عن نفسها في اللغة لإيصال رسالتها إلى الآخرين. فاللغة تعبيرٌ وإيصال. هيدغر هو الوحيد الذي قال إنّ اللغة منزل الوجود، فاللغة توجد أوّلًا، ثمّ يسكن الوجود فيها، وهي المعركة التي دارت في الفلسفة الغربية بين الفلسفة الحديثة حيث تسبق الماهية الوجود والماهية هي الفكر أو الوعي أو بالتعبير الديكارتي «الكوجيتو»؛ والفلسفة المعاصرة التي يسبق فيها الوجود الماهية. فالوجود أوّلًا، ثمّ تتخلّق الماهية بفعل الحرّية. الوجود هو الهُوية ودلالته هي الماهية، واللغة هي الحامل لها والمؤثّر فيها.

تحدّث الفلاسفة عن قانون الهُوية، أن يكون الشيء مطابقًا لنفسه لا لغيره. وهو مبدأٌ ميتافيزيقيٌّ من مبادئ الوجود عدّه الوضعيّون تحصيل حاصل؛ فمن

= واللسان هو البلاغة والفصاحة والطلاقة مثل موسى مع هارون ﴿هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [«سورة القصص،» الآية ٣٤]، من دون تعجل ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [«سورة القيامة،» الآية ١٦]، ومن دون تلعثم ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ [«سورة طه،» الآية ٢٧]، ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ [«سورة الشعراء،» الآية ١٣، وينشأ التلعثم من الخوف ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾ [«سورة الأحزاب،» الآية ١٩]، واللسان هو القول الصادق ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [«سورة مريم،» الآية ٥٠]، ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ﴾ [«سورة الشعراء،» الآية ٨٤]، ونقيضه هو القول الكاذب ﴿لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [«سورة النحل،» الآية ١١٦]، ﴿يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ﴾ [«سورة آل عمران،» الآية ٧٨]، ﴿وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾ [«سورة النساء،» الآية ٤٦]، ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ [«سورة النحل،» الآية ٦٢]. ويلقي اللسان بالسوء ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ﴾ [«سورة الممتحنة،» الآية ٢]. ويعبر عمّا ليس في القلب وهو طريق النفاق. واللسان يعبّر عمّا في القلب باعتباره جزءًا من وحدة الوعي الذاتي العقلي، العقل واللسان والفعل ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [«سورة الفتح، الآية ١١]، ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ﴾ [«سورة الممتحنة،» الآية ٢]، ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ [«سورة النحل،» الآية ٦٢]، ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [«سورة النور،» الآية ١٥]. واللسان شاهد ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ۞ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ [«سورة البلد،» الآيتان ٨ - ٩)]، و﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُم﴾ [«سورة النور،» الآية ٢٤].

الطبيعيّ أن يكون الشيء هو نفسه لا غيره. هو مشكلةٌ زائفةٌ، وبالتالي لا حلّ لها، فالفيلسوف المثاليّ يثير الغبار، ثمّ يشتكي من عدم الرؤية.

الحقيقة أنّ الهُوية ليست قضية صورية بين الإثبات والنفي، بين المثاليّين والواقعيّين، بل هي تجربةٌ إنسانية معيشةٌ؛ فالإنسان هو الذي له هوية لا الشّيء الطبيعي. هوية الشّيء إسقاط من هوية الإنسان على الطبيعة، من الداخل على الخارج. تتجلّى في لغة الحبّ الإنساني، ولغة الحبّ الإلهي عندما يقول الحبيب «أنت أنت»، واصفًا الحبيب سواء أكانت الحبيبة أم الله. وهي لغة التوحّد بين الحبيبين «أنا أنت، وأنت أنا». وكلّ صيغةٍ نظرية لقانون الهوية وما يقابله من قانون التناقض هي تجريدٌ نظريٌّ لتجربةٍ معيشةٍ، كما هي الحال في قانون الجدل عند فيخته الأنا تساوي الأنا، والأنا ليست «اللاأنا». قانون الهوية تعبيرٌ عن ألمانيا المحتلّة من نابليون. وقانون التناقض هو التعارض بين ألمانيا والمحتلّ. والأنا المطلقة المركبة من الأنا و«اللاأنا» هي الإنسانية الخالية من الاحتلال عندما تعيش الشعوب جميعها شعبًا واحدًا.

الهوية إمكانيةٌ توجد، أو لا توجد، مصاحبةٌ للوجود باعتبارها وعيًا ذاتيًّا. تتخلّق بالحرّية. كلّ ذاتٍ لها هوية كامنةٌ توحّدها وتحميها من الانقسام. الوجود الإنسانيّ غير الوجود الطبيعيّ. مقولاتها الوجود والإمكانية والوعي الذاتيّ، لا الوجود والعدم. جعلها هيغل في منطقة جوهر الوجود تتخلّق منه، لكن ليس بفعل الضرورة بل بفعل الحرّية. وفي هذه الحالة تُسمّى الهوية «الهوية والذاتية» (Self-Identity). وفي هذه الحالة لا يحتاج تحليل الهوية واللغة إلى مراجع القيل والقال ونقل تجارب الآخرين وتحليلاتهم من دون الاستناد إلى تجربةٍ معيشةٍ حية. وجرى اللّجوء إليها في أقلّ الحدود.

ثانيًا: الهوية والاغتراب

تتحوّل الهوية إلى اغترابٍ عندما تنقسم الذات على نفسها بين ما هو كائنٌ، وما يجب أن يكون. وبسبب الاستبداد الواقع عليها، تشعرُ الذات بالانكسار، أو ما سمّاه الفلاسفة الوجوديّون المعاصرون «الاغتراب»، تعيشُ في عالمٍ لا تسيطر عليه، وتشعرُ بالعجز عن تغييره، لا تمارس حريّتها،

وبالتالي تفقدُ وجودَها. يصبح وجودها مثل العدم، أو على الأقلّ، مثل الوجود الطبيعيّ للأشياء. الوجود الإنسانيّ بلا حرّية يُصبح وجودًا طبيعيًّا، يُصبح شيئًا، يُصبح جزءًا من عالم الضرورة. والاغتراب في المقابل ليس ظاهرةً نفسية خالصةً، أو ظاهرةً يدرسُها علم النفس المرضي، بل ظاهرةٌ وجودية يَدرسُها علم النفس الوجودي، فالنفس في بدنٍ، والبدن في عالمٍ، وهو ما سمّاه الوجوديّون «الوجود في العالم» (In-der-Welt-Sein). والاغتراب أيضًا ظاهرةٌ في علم النفس المعرفي، إذ يستطيع المغترب أن يكتشف عوالم لا يكتشفها السويّ، مثل معظم الفنّانين، وكما هو معروفٌ «الفنون جنونٌ»، السلبُ إيجابٌ، والإيجابُ سلب. ما يهمّ هو النقطة الحسّاسة التي تتكشّف منها الدلالات بلمسِها، لذلك كان المنهج الوصفي أفضلَ المناهج لتناول «الهُوية واللغة». وهو المنهج القادر على تحليل التجارب الشعورية من أجل اقتناص دلالاتها، التجارب الذاتية والتجارب المشتركة.

للاغتراب أشكالٌ متعددة: الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي والاغتراب الثقافي والاغتراب السياسي والاغتراب التاريخي، وهو ما ظنّه البعض هوية دينيةً أو اجتماعيةً أو سياسيةً أو ثقافيةً أو تاريخيةً.

يتخلّل الاغتراب الديني الطبقات كلّها، العُليا والوُسطى والدُنيا. تجد الذات نفسها، تعويضًا عن عجزها، في غيرها الأقوى منها، وهو الله، فتتّجه إليه فكرًا وشعورًا وسلوكًا. هو الموجود القديم الباقي الذي ليس له مكانٌ، ولا يشبه الحوادث، وواحدٌ كردّ فعلٍ على أوصاف الذات الإنسانية. فالذّات غير موجودةٍ، وجودُها طائرٌ عرضيٌّ، أقرب إلى العدم. وهي قديمةٌ تمتدّ جذورها في أعماق الوجود، وليست ذاتًا عارضة حادثة. وهي ذاتٌ باقيةٌ لا تفنى في مقابل الذات المتجهة نحو الموت. فلكلّ أجلٍ كتابٌ. وهي ذاتٌ حاضرةٌ في كلّ مكانٍ، وليست محدّدةً في مكانٍ تنهزم فيه ولا تهرب. لا تشبه الحوادث لأنّها غير مرئية، ولا متصوّرة: «كلّ ما خطر في بالك فالله غير ذلك». وهي واحدٌ فردٌ لا مثيل له ولا شبيه، لا ازدواجية فيه ولا تعدُّد. وهي الأوصاف الستّ التي يعطيها الوعي المغترب للذات الإلهية، يرى فيها نفسه، ويتخيّل فيها كماله، ويعبّر من خلالها عمّا يجب أن يكون. وتُعزى إليه سبع صفات: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة،

كردّ فعل على الإحساس بالجهل والعجز والموت، ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة كما هو المثل في الحكمة الصينية القديمة: «لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلّم». وتُعزى الذات وتجسِّد آمالها وما تريد تحقيقه في أسماء الله التسعة والتسعين، تعبّر عمّا يُريد الإنسان تحقيقه من عزّةٍ وقوّةٍ وهيمنةٍ. ويحتمي بالنص إذا عجز عن فهم الواقع، ويتجه إلى الله في التصوّف صاعدًا إليه في الطريق الصوفية، ابتداءً من التوبة حتى الفناء، معزّيًا نفسه بالصبر والتوكّل والرضا والقناعة، ويُخفي اغترابه الفعلي بالأشكال والرسوم والشعائر في العبادات، مبيّنًا التزامه بها. واستعملت الحركة السلفية في الانتخابات الأخيرة في مصر شعاراتٍ مثل «طريق الرسول»، «الطريق إلى الله»، والفرج آتٍ من أعلى. ويتوحّد مع الرسول في الأدعية النبوية في الموالد والأعياد الدينية، محوّلًا الرسالة إلى شخص الرسول، يحفظ القرآن ويُرتّله، ولا يعمل به لأنّه أسهل، ويروي الأحاديث النبوية طريقًا للخلاص، ويُفسّر القرآن، جاعلًا معاركه في التاريخ، يجعل الدين كلّ شيءٍ في حياته، يضمن به السعادة في الدنيا، والخلاص في الآخرة.

أمّا الاغتراب السياسي فهو لجوء النخبة بخاصّةٍ إلى الاحتماء بالأيديولوجيا السياسية، بصرف النظر عن نوعها، أليبرالية كانت أم ماركسية أم اشتراكية أم قومية؛ فالحقيقة ليست في تحقّق الهُوية في العالم، ابتداءً من وحدة الذات من دون انقسامها، بل في المذهب السياسي، تمامًا مثل الاغتراب الديني الذي يرى خلاصه في العقيدة الدينية. وتخرج الهوية في مذهب نخبويّ ليس بالضرورة أن يتحقّق، وليس بالضرورة أن تكون له جماهير، على عكس الاغتراب الديني الذي ينبع من قلب الجماهير. الاغتراب السياسي أن تجد الذات نفسها في حزب، كما يجد الاغتراب الديني نفسه في جماعة. فالهوية الضائعة تجد نفسها مع الآخرين، نخبةً أو جمهورًا. الانتماء إلى حزبٍ سياسي تعويض عن الهوية الضائعة. فالبديل أفضل من اللاشيء. الاغتراب السياسي هو أن تختار النخبة أيديولوجياتٍ علمانية خالصةً، مثل الليبرالية أو الاشتراكية أو القومية أو الماركسية، والجماهير مغروزة إلى أعناقها في موروثها الديني، تكون لها أغلبية الأصوات في حالة انتخابات حرّةٍ نزيهةٍ. وتكون الأيديولوجيات العلمانية، على الرغم من تعبير برامجها عن مصالح الجماهير في الأقلّية، محاصرةً بين المطرقة والسندان. هو اغترابٌ مزدوجٌ؛

اغترابٌ دينيٌّ عند الجماهير، واغترابٌ سياسيٌّ عند النخبة، كلّ منها ردّ فعلٍ على الآخر. النتيجة مختلفةٌ، لكن البداية واحدةٌ. وهو الولاء الأيديولوجيّ المُسبق بدلًا من الاعتماد على الثقافة الشعبية وجعلها حاملًا للبرامج الوطنية. الخطاب السلفي يعرف كيف يقول، استعمال الموروث الديني، لكنّه لا يعرف ماذا يقول، الدعوة إلى الأوامر والنواهي الدينية الخاصة معظمها بالجنس. والخطاب العلماني يعرف ماذا يقول، الحرّية والديمقراطية، والتعدّدية السياسية والمجتمع المدني، لكنّه لا يعرف كيف يقول، يلجأ إلى الأيديولوجيات الغربية للتحديث، التي لا تفهمها العامّة. ويُقضى على الاغترابين الديني والسياسي بإيجاد خطابٍ ثالثٍ يعرف كيف يقول، استعمال الموروث الشعبي، وماذا يقول المضمون الليبرالي، أو الاشتراكي، أو القومي. وهو خطابٌ يجمع بين البدن والروح، وينتهي الاستقطاب الحادّ بين السلفية والعلمانية.

أمّا الاغتراب الاجتماعي فهو انتماء الذات إلى طبقةٍ عُليا تحمي مصالحها، مُضحّيةً بالهوية الوطنية، تحقّق الذات نفسها في مجموعة رجال الأعمال، وحياة المصارف، والمضاربة في البورصات، وتهريب الأموال، والرشوة، والجمع بين رجال المال ورجال السياسة في طبقة الحكم. وعندما تنتمي الذات إلى الطبقة المتوسّطة فإنّها تنعم بالثروة، وتهنأ بالاستهلاك. وتستثمر في «المولات» و«السنتر» لاستنزاف بقايا أموال المُستهلكين. وتجد في «الحداثة» تعويضًا عن فقدان الهوية. فلا أحد يُعيبها. أمّا الطبقة الدُنيا فتقضي على اغترابها في الفُتات الذي يُقدّم إليها، السّلع التموينية المدعمة، وطلبات الإسكان الشعبي، والبحث عن علاجٍ مجاني، وتعليم حكومي، أو وظائفَ للعاطلين في أيّ مكانٍ، وبأيّ أجرٍ. وقد تكون الهجرة هي العلاج الحاسم، وقوفًا أمام السفارات الأجنبية بالساعات لتقديم طلبات الهجرة. وإن استحالَت الهجرة الشرعية لُجئ إلى الهجرة غير الشرعية عن طريق القوارب في البحار، من الجنوب إلى الشمال، حتى لو ضحّى بحياته غرقًا، أو لو قُبض عليه بعد الوصول ورُحّل إلى بلده الأصلي الذي فقد فيه هويته. وهو على نقيض الاغتراب الاجتماعي الذي يغرق فيه الشاب في المخدّرات، وينضمّ إلى جماعات الأُنس لينسى نفسه ويفرّج همّه. فالأول اغتراب إلى الخارج؛ والثاني اغتراب إلى الداخل. وفي كلتا الحالين تغيب

الهوية الذاتية الملتزمة بالواقع الاجتماعي، وقد يقع القتل في الاغتراب الأول من الشراهة، وفي الاغتراب الثاني من الجوع، وفي كلتا الحالين تغيب القيم، وهنا لا فرق بين غنيٍّ وفقيرٍ، فكلاهما يتساويان في الاغتراب، الاغتراب في الغِنى والإغناء، والاغتراب في الفقر والإفقار.

أمّا الاغتراب التاريخي فهو ألا تعيش الذات لحظتها الحاضرة لصعوبة الدخول فيها، وتستسهل العيش في لحظتها الماضية، فتنشأ الحركة السلفية، فالماضي أفضل من الحاضر، والصحابة والتابعون أكثر إغراءً من لصوص اليوم والمرتشين، الماضي مفتوحٌ عن طريق الخيال والتمنّي، والحاضر مسدود عن طريق العقل والفعل. والموروث الديني يؤيّد هذا الاغتراب، مثل «خير القرون قرني» ﴿**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا**﴾[٣]. والثقافة الشعبية والأمثال العامّية تغذّيه، مثل «من فات قديمه تاه»، و«الدهن في العتاقي»، و«إن فاتك الميري اتمرمغ في ترابه». والتواصل مع الماضي أسهل من التواصل مع الحاضر. والقطيعة مع الماضي أصعب من القطيعة مع الحاضر. لذلك صعُب غرز مفهوم التقدّم، والثقافة كلّها أمور تجعل اتجاهها إلى الوراء. وقد يكون الاغتراب التاريخي قفزًا نحو المستقبل، فتنشأ الحركة العلمانية التي تودّ نقل الحاضر إلى نموذجٍ واحدٍ يقوم على المجتمع المدني في مجتمعٍ دينيٍّ، وعلى الديمقراطية في مجتمع ذي ثقافة استبدادية، وعلى التعددية في مجتمع يقوم على الفرقة الناجية، وأن الحق من طرف واحد، وعلى المساواة فيمجتمع تقوم ثقافته على التمايز الطبقي باعتباره تمايزًا طبيعيًّا اعتمادًا على سوء تفسير الآية ﴿**وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ**﴾[٤]. ويسعى إلى تأسيس عقلانية في مجتمعٍ يقوم على الخرافة، ويطمع في إقامة مجتمعٍ علميٍّ، وثقافته تقوم على الأسطورة. أمّا التواصل مع الحاضر الذي يُساعد في استرداد الهوية والقضاء على الاغتراب فنادرًا ما يسعى إليه أحد. وإن حدَث فالحاضر لديه هو السلطة والحكم. حتى لو وقع نظام ثوري. فهو استبدال نظام بنظامٍ، ومؤسّساتٍ بمؤسّساتٍ، وخطابٍ بخطابٍ، من دون أن تتغير العقلية والمنظور

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة مريم،» الآية ٥٩.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

والرؤية إلى العالم. ولا فرق بين ديني ومدني، فالرؤية واحدة، ولا فرق بين ديني وعسكري عندما يسعى كلّ منهما إلى السلطة.

على نقيض ضياع الهوية في الاغتراب، هناك مزيدٌ من تأكيد الهوية، إلى درجة تفجُّرها وانتشارها خارج حدودها، كما هي الحال في النازية والفاشية والعنصرية والصهيونية. وهو ما يناقض المعنى الاشتقاقي للفظ «الهُوية» من «هو»، أي الآخر. ففي النازية تتفجر الهوية الألمانية الفردية والجماعية خارج حدودها، لا فقط لضمّ كلّ ألمانيٍّ خارج حدود ألمانيا باعتبارها دولةً وطنية، بل لتبتلع هويّات الآخرين المجاورة الفرنسية والهولندية والبلجيكية والدول الإسلامية في أوروبا الشرقية والروسية. «ألمانيا فوق الجميع». فالجنس الآري أعلى وأسمى من الجنس السامي. ويُقدَّم اليهود إلى المحرقة بصرف النظر عن عددهم. فمن قتل نفسًا بغير حقّ فكأنّما قتل الناس جميعًا، ومع ذلك هناك حدودٌ لانتشار الهوية بالطريق العسكرية ومعاداة معظم الشعوب. وهو ما انضمّت إليه اليابان باحتلالها جنوب شرق آسيا. وقد يقال إنّ هذا الانتشار للهوية خارج حدودها هو ردّ فعلٍ على هزيمة ألمانيا واليابان في الحرب العالمية الأولى وإذلالهما بعد الهزيمة. وانتهى هذا الانتشار بالسلاح النووي وتفجير القنبلة الذرية على هيروشيما وناغازاكي. وهي عنصريةٌ أخرى، إلقاء السلاح النووي على اليابان لا على ألمانيا، والفتك بمئات الألوف من الضحايا في آسيا لا في أوروبا. وما قامت به النازية في أوروبا والمجال الحيوي في آسيا، قامت به الفاشية في أفريقيا عندما احتلّت إيطاليا الحبشة والصومال وليبيا، امتدادًا للهوية الإيطالية خارج حدودها. ثمّ قامت الصهيونية بالدور نفسه عندما جمعت الهوية اليهودية من كلّ مكانٍ، وهاجرت إلى فلسطين. وطردت أهلها وشرّدتهم في مخيّماتٍ، أو إلى بلاد المهجر، أو قتلتهم في أوطانهم. وما زالت تريد الاعتراف بها دولةً يهوديةً، لا على حساب الفلسطينيّين فحسب، بل أيضًا على حساب السوريّين واللبنانيّين والأردنيّين والمصريّين، والدول المحيطة كلّها. فلا توجد إلا هوية واحدةٌ هي الهوية اليهودية، وإلا قومية واحدةٌ هي القومية الإسرائيلية، تقوم الهوية هنا ليس فقط على إثبات الذات، بل على العدوان على الآخر، ما يقضي على الهوية ذاتها على الأمد الطويل، عندما تبدأ الهويات الأخرى المُعتدى عليها

بحركات التحرّر الوطني، وتنتصر الحرّية على الاستبداد كقانونٍ تاريخيٍّ.

تستطيع الذات أن تستردَّ هويتها، وتزيح القسمة عن كاهلها، وتستعيد وحدتها، وتقضي على اغترابها عن طريق الثقة بالنفس، وعودة الوعي، وإزاحة الإحساس بالعجز، وأن الذات أضعف من العالم، والعالم أقوى منها. تستطيع ذلك عن طريق الصدق، وأن يكون ما في القلب على اللسان، أي التوحيد بين الهوية واللغة، بين الوجود والكلمة. وتستبعد كلّ مظاهر النفاق عندما تقول ما لا تشعر به، وتشعر بما لا تقوله. وتستبعد كلّ مظاهر العجز عندما تقول ما لا تفعل، وتفعل ما لا تقول. ومن ثمّ ينتهي إعلام السلطة وفقْه السلطان الذي يقوم على الازدواجية. فالاغتراب ازدواجيةٌ لا يمكن القضاء عليه إلا بازدواجية أخرَى. وتقاوم كلّ مظاهر الإحساس بعقدة النقص تجاه الآخر التي تربّت فيها أمام إيحاء الآخر لها بعقدة العظمة التي لديه. فالبشر متساوون في الإبداع، والحضارات بين المدّ والجزر، لا توجد حضارةٌ باقيةٌ إلى الأبد، وأخرى ساقطةٌ إلى الأبد. فمسار الحضارات في دوراتٍ، وربّما الحضارة الغربية التي تُشعر المواطنَ بالعظمة، هي في الطريق إلى الانهيار، كما تنبّأ بذلك فلاسفتها. وربّما الحضارة التي يشعر مواطنها بالنقص هي في الطريق إلى النهوض في ما يسمّى «ريح الشرق»، وترفض كلّ أشكال التعويض الديني والسياسي والاجتماعي التي تمارسها، وتسلك الطريق البديلة، الدخول في مسار التاريخ من جديدٍ بعد أن خرجت منه.

ما يحمي الذات من تفجّر هويّتها خارجها لابتلاع ذوات الآخرين هو ما يفهم من وجود الآخر في الذّات، في ما سمّاه الفلاسفة المعاصرون «الذاتية المشتركة» (Inter-Subjectivity). وهو ما يتّفق مع المعنى الاشتقاقي للفظ «هوية» مِن «هو»، أي الآخر، لا من «أنا» التي هي أصل «الأنانية». وتمثّل الذاتية المشتركة الإنسانية جمعاء. فليس للهُوية مكانٌ وإن كانت فيه، وهو الوطن. وليس لها زمانٌ وإن كانت فيه، وهو التاريخ. تتولّد الهوية في مكانٍ، مكان الميلاد، وتمتدّ في بقعة مكان الذكريات[٥] لذلك كتب أبو حيّان التوحيدي **الحنين إلى الأوطان**. وبكى الرسول ليلة الهجرة، وهو يُغادر

---

(٥) فأنا من مواليد القاهرة، لغتي العربية، وثقافتي إسلامية.

مكّة، أحبّ الأوطان إليه، وعاد إليها بعد الفتح، ولا هجرة بعد الفتح. ثمّ تتولد الذاتية المشتركة من داخل الأوطان إلى خارجها في القوم الذين ينتشرون خارج حدود الأوطان. حينئذٍ تُصبح الأوطان الأقطار، أو بتعبير القدماء الأمصار. ويُصبح القوم هم الوطن الأكبر. ومنها اشتقت القومية، ومكونها الأساس اللسان وليس الدين، أو الطائفة، أو المذهب، أو الجنس، أو حتى الجغرافيا بمعنى البقعة من الأرض، أو التاريخ بمعنى التواصل مع الماضي. وهنا تبرز الدوائر الثلاث المُتداخلة، الوطن واللسان والثقافة[٦] تتعدّد الأوطان، وتتعدّد اللغات، وتتعدّد الثقافات، كما هي الحال في سويسرا بين الفرنسية والألمانية والإيطالية، ويكون الولاء العميق للُّغة والثقافة. وهي الحال في الهند أيضًا عندما يتوحّد الوطن، وتتعدّد اللغات والثقافات. وهي الحال في بلجيكا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات بين الفرنسية والفلمنكية. وكما هي الحال في إسبانيا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات في بلاد الباسك، وكما هي الحال في كندا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات بين الفرنسية والإنكليزية، وكما هي الحال في كثير من الدول الأفريقية ذات اللغات والثقافات المتعدّدة. فلكلّ قبيلة داخل الوطن الواحد لغتها وثقافتها. إذا قوي الوطن حافظ على وحدته. وإذا ضعف يبدأ خطر الحركات الانفصالية، كما حدث في السودان. وهو الآن ما يتهدّد وحدة العراق ودول الخليج والمغرب العربي.

ثالثًا: اللغة بين الوحدة والتنوع

إذا كانت الهوية متعدّدة الدوائر ذات المركز الواحد مهدّدةً بخطر الانقسام أو الاغتراب، فقد تكون اللغة أيضًا متعدّدة في الوطن الواحد، تتهدد وحدة الأوطان. وقد تمتدّ التعددية اللغوية إلى مستوى الثقافة، فتُصبح التعددية الثقافية أساسًا ومقدّمةً لتفتيت الأوطان. الوحدة والتنوّع قانونٌ طبيعيٌ في الحياة الإنسانية، بل وفي الطبيعية. المهمّ هو أين تكون الوحدة، وأين يكون التنوّع؟

(٦) حسن حنفي، **الدوائر الثلاث** (القاهرة: دار العين، ٢٠١٠).

ليست القضية نظرية صرفةً، بل هي قضية عملية واقعية تمسّ وحدة الوطن العربيّ وتنوّعه. فالوطن العربيّ واحد باسم اللغة والثقافة والتاريخ المشترك والأرض المتواصلة، يتهدّده التنوّع اللغويّ في الأطراف، الكردية في الشمال، والبشتون والهندية في الخليج في الأسواق، وأخيرًا الهندية في دوائر رجال الأعمال، واللهجات السودانية في الجنوب، والأمازيغية في جنوب المغرب العربي تتآكل الأطراف. وهي خطوةٌ نحو سقوط الأوطان، دولةٌ كردية في الشمال، ودولةٌ شيعيةٌ في الخليج، ودولةٌ أفريقيةٌ في جنوب السودان تنضمّ إلى الكومنولث وتتعامل مع إسرائيل، ودولةٌ أمازيغيةٌ في جنوب المغرب العربي. وهو ما وصفه القرآن ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا**﴾[٧]. ثمّ تنخر العامّية في القلب في مصر أداة للتخاطب، لا في الحياة العامّة فحسب، بل في الحياة العلمية أيضًا، في التدريس في الجامعات، وفي الإعلام في القنوات الفضائية الحكومية والخاصّة، بل وبدأت منذ مدّة الدعوة إلى الكتابة بالعامّية والأدب العامي، أسوةً بالزّجل وقُدرة بيرم التونسي وأحمد فؤاد نجم على التعبير بها عن الواقع العربي، الأغاني بالعامّية، والمسرحيات بالعامّية، والحوار الروائي بالعامّية. وإن كان الحديث بالفُصحى فإنّه يكون مليئًا باللحن حتّى من وزير الثقافة، والحجة أنّ العامّية المصرية مفهومةٌ لجميع العرب، بسبب موادّها الإذاعية والتلفزيونية وأفلامها، كما أنّ الفرنسية والإيطالية هما عامية اللاتينية، فمن الطبيعي تطوّر الفُصحى إلى العامّية، ولولا القرآن لاندثرت الفُصحى.

تخترق اللغات كلّها، في الأطراف وفي المركز، اللغات الأوروبية، بخاصّة الإنكليزية والفرنسية، إمّا حديثًا أو تعبيراتٍ أو مصطلحاتٍ. في لبنان وسورية والمغرب العربي، تنتشر الفرانكفونية. وفي العراق، والأردن، والخليج، واليمن، والسودان، ومصر تنتشر الأنغلوفونية. وعلى الرغم من وجود المقابل العربي، إلا أنّ التعبير أو المصطلح الأجنبي أيسر على اللسان وأقرب إلى الذهن، طبيعةً أو اصطناعًا، جهلًا أو تكلُّفًا. وتدفع عقدة النقص أمام الأجنبي إلى هذه الظاهرة لإخفائها أو لاستكمالها. كان ذلك مفهومًا في

(٧) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ٤١.

أثناء الاحتلال لمخاطبة المحتل ببعض ألفاظه ومصطلحاته. واستمرّ الأمر بعد الاستقلال بتأسيس مدارسَ لرياض الأطفال باللغات الأجنبية الفرنسية أو الإنكليزية بخاصّة، ثمّ الألمانية بعد ذلك، واستئنافها في المدارس الابتدائية والثانوية والجامعات الخاصّة. وكلّما هبط التعليم في الجامعات الخاصّة، وكلّما زادت الشركات الأجنبية، احتاجت إلى متخرجين من الجامعات الخاصّة، على مستوى عالٍ من الجدارة اللغوية والمهارات في أجهزة الاتصالات الحديثة والحاسبات الآلية. ومهما كانت جدارة التعليم للغات الأجنبية والتعبير بها في الحياة الخاصّة والعامّة، عادةً ما تكون اللغة الوطنية أقدر على التعبير عن الفكر. وتكون اللغة الأجنبية أقلّ جدارة في ذلك. فلكلّ لغةٍ قدراتها التعبيرية عند أبناء وطنها. اللغة تجري مثل الدم في العروق، ولا يمكن نقل دمٍ طوال الوقت مهما دعت الحاجة إلى ذلك.

إن جرى الحديث باللغة العربية فإنّها تكون حافلة بالكلمات المعرّبة، وما أكثرها في العلوم الحديثة حتّى سُمّيت هذه اللغة الفرانكو آراب. فلغة الطبّ والصيدلة حافلة بها على الرغم من وجود الترجمة العربية له، مثل الأنتيبيوتكس للمضادّ الحيويّ، وهيديك لوجع الرأس، وكانسر للسرطان... إلخ. والأظهر في علوم الاتصالات الحديثة مثل الكمبيوتر للحاسب الآلي، والإنترنت لشبكة الاتصال، والإيميل للبريد الإلكتروني، وفي التصوير كلوز أب، أي التصوير عن قرب، وأدواته مثل الكاميرا لآلة التصوير. بل انتقل الأمر إلى مجال العلوم الإنسانية، مثل الإبستيمولوجيا للمعرفة، والأنطولوجيا للوجود، والأكسيولوجيا للقيم، والسيكولوجيا لعلم النّفس، والسوسيولوجيا لعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا لعلم الإنسان، وانتقل ذلك إلى المصطلحات الهيومانزم للنزعة الإنسانية، والأيديالزم للمثالية، والرياليزم للواقعية. ثمّ انتقل إلى الحياة العامّة، مثل كوافير لمصفّف الشعر أو الحلّاق، وكوفي شوب للمقهى، وعُرّب بعض المصطلحات بلا رجعةٍ مثل مول وسيتي سنتر وسيتي ستارز وأوكازيون وبيتزا هت وأوكي وأورّايت. في حين تغلّب القدماء على هذه المشكلة، فبدأوا بالتعريب، ثمّ انتهوا بالنقل، أي الترجمة وإيجاد اللفظ المقابل وخلقه بالعربية؛ ففي علوم المنطق قاطيغورياس أصبحت المقولات، باريأرمنياس العبارة، وأن الوطيقا التحليلات، وريطوريقا الخطابة، وديالكتيكا الجدل، وسوفسطيقا المراء،

وبويطيقا الشعر، وما زالت هذه الألفاظ المنقولة تعيش معنا حتى الآن. ولم يعد أحدٌ، إلا في ما ندر، يستعمل الألفاظ المعرّبة. واستعملت ألفاظٌ معرّبةٌ في **القرآن الكريم** من الرومية، مثل الصّراط (Stratus)، ومشكاةٍ من الفارسية، والإنجيل من اليونانية، والتوراة من العبرية. ودخل كثيرٌ من الألفاظ العربية في اللغات الأجنبية عندما كان النقل من العربية إلى اللاتينية في أواخر المرحلة الأولى للنهضة الإسلامية التي يعادلها العصر الوسيط المبكر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، مثل ألفاظ سكر، وزيتون إلى الإسبانية، والطرف الأغرّ (Travalgar) في بريطانيا، وسوق، وبازار من الفارسية إلى اللغة الفرنسية. وأُعدّت قواميسُ بأكملها للألفاظ الأجنبية في كلّ اللغات. وعادةً ما يكون النقل من لغة الحضارة القوية إلى لغة الحضارة الضعيفة، كما نُقلت الألفاظ العربية إلى اللاتينية في نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، وكما تعرَّب الآن ألفاظ اللغات الأجنبية منذ قرنين من الزمان في نهاية المرحلة الثانية من الحضارة الإسلامية.

يمتدّ الأمر من اللغة إلى الحياة اليومية، فاللغة سلوك، وتنشأ ظاهرة التغريب أو «التفرنج»، كما سمّاه المصلحون منذ القرن الماضي. وتمتدّ إلى اللباس مثل: شورت، وبلوزة، وكوت، وبالطو، بل والملابس الداخلية مثل كيلوت وسوتيان والطعام والشراب مثل سفن أب وستيك وهمبرغر وبيفوهوت سوس ولدن ومديوم والبناء المباني العالية في الصحراء الممتدّة أسوةً بمنهاتن. وتُستعمل كلماتٌ مثل أسانسير وروف وغراوندفلور وريسبشن وويتروبولمان، وفي التعليم، مثل كندر غاردن وتجارة إنغلش، كما تظهر في الرياضة مثل الفوت بول لكرة القدم وفاولوآوت.

تمتدّ الظاهرة إلى الحياة الاقتصادية والسياسية، فلا فرق بين رأس المال الأجنبي ورأس المال الوطني، بين الشركات الأجنبية والشركات الوطنية، بين البنك الدولي وصندوق النقد والبنك الوطني، بين إيداع الأموال في الخارج لاستثمارٍ وأمانٍ أكبر وإيداعها في الداخل خوفًا من التأميم والرقابة. ويُمحى الفرق بين الطربوش والقُبّعة، بين الأفندي والخواجة، ما يجعل العمّة تثور على الاثنين، بتصنيف أحد المفكّرين العرب

المعاصرين[٨]. وتنشأ الحركة السلفية بكل مظاهر تحريمها واستعادتها لعصر الرسول وأساليب الحياة فيه. يقابَل اغتراب اللغة باسم الحداثة باغترابٍ آخرَ للُّغة باسم الأصالة، وهو ما يسهّل انتشار العامّية بديلًا من رفض اللُّغتين القديمة والجديدة.

يمتدّ الأمر إلى الحياة الثقافية، فتزداد نسبة الترجمة على التأليف، وتكثر مشاريعها، وتُعَدّ الكتب المترجمة بالآلاف، الألف الأولى، الألف الثانية. وتتعدّد مراكز الترجمة في العواصم العربية، القاهرة وبيروت ودبي. وكلّ نهضةٍ ثقافية تبدأ بمشروعٍ للترجمة، وكلّما كانت مطابقةً للأصل المترجَم منه كانت سليمةً حتّى لو ضحّت بالأسلوب العربيّ في اللغة المترجم إليها. وتنشأ ثقافةٌ منقولةٌ بلا أصول، ويكثر الحديث عن مشاهير الكتب المترجمة ومؤلّفيها لحاقًا بالثقافة العالمية. فينشأ ردّ الفعل السلفيّ بنشر كتب السلف التي تعبّر عن ثقافة القدماء وعلومهم. وكلتا الثقافتين، الوافدة والموروثة، لا تحقّق إبداعًا. فاللغة هنا وسيلةٌ لنقل المعلومات، لا للتعبير عن العلم، للنقل لا للإبداع. وهنا يكون الفنّ أفضل، لأنّ الفنّ لا نقل فيه. وتنتشر الازدواجية الثقافية من حيث المصادر، لا من حيث اللغة فحسب، من حيث المضمون، ولا من حيث وسائل التعبير فحسب؛ ثقافة تترجم وتعرض، وثقافة تشرح المتون وتهمش عليها.

تلحق اللغة باغتراب الهوية، وتُساعد في اغتراب الفكر بعد اغتراب الوجود، ويُصبح الاغتراب هو النسيج الفعلي للوجود العربي، هوية ولغةً وثقافةً، فيغترب العربي في التاريخ، ويخرج عن مساره. وتتغيّر معالم منطقته إلى هويّاتٍ ولغاتٍ وثقافاتٍ أخرى تحتلّها دويلاتٌ عرقية طائفية تُصبح فيها إسرائيل اليهودية أقوى دولة في المنطقة، تستولي على الموقع الجغرافي، وعلى المسار التاريخي، وعلى اللغة والثقافة. وتصبح الدولة العبرية وريث المنطقة لغةً وثقافةً وتاريخًا، وتلك نغمة البائسين.

مع ذلك، هناك من يقبل التحدّي التاريخي، فالعرب لا يزالون قائمين

(٨) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، تعريب محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

منذ جدّهم إبراهيم وأبيهم إسماعيل، تلقّوا الرسالة وحافظوا عليها، ونشروها شرقًا وغربًا، وكانوا صنّاعًا للحضارة على مدى سبعة قرون. وعلى الرغم من الغزوات التي توالت عليهم من الشرق من التتار والمغول، ومن الغرب من الصليبيين والاستعمار الحديث، إلا أنّهم قاوموا، ولا يزالون يذكرون حطين وعين جالوت؛ إذ قاموا بحركة تحررٍ وطنيٍّ في الخمسينيات والستينيات، ثمّ تحوّلت الدولة الوطنية إلى دولةٍ أمنية استبدادية. فقامت الثورات العربية الأخيرة في تونس ومصر وليبيا واليمن، ولا تزال دائرةً في سورية، وهي قاب قوسين أو أدنى من الانتصار. ولا تزال ثورات أخرى في البحرين، والكويت، والأردن، والجزائر، والمغرب، وأصبح العربي يدافع عن حقوقه، وتعلّم كيف ينزل إلى الشارع ويصيح بأعلى صوته: «الشعب يُريد إسقاط النظام»، «الشعب يُريد إسقاط السفّاح». لغةٌ جديدةٌ تُعبّر عن استرداد الهوية ونهاية الاغتراب. والتحوّل من الهزيمة إلى النصر، وتلك نغمة المتفائلين.

الفصل السادس

اللغة العربية بين أزمة الهوية وإشكالية الاختيار

لطيفة النجار

أصبح الحديث في مسألة اختيار اللغة في المجتمعات الحديثة متشعبًا؛ فمع تعقد الحياة وتنوع متطلباتها والتغير المتسارع في بنية المجتمعات ومكوناتها السياسية والاجتماعية والثقافية وتعددية العلاقة بين الأنا والآخر، سواء أكان فردًا أم مجتمعًا، تعجز اللغة عن الدفاع عن نفسها بمقوماتها الذاتية ومكتسباتها التاريخية والحضارية؛ فاللغة ليست كيانًا مستقلًا بذاته، ولا تتمتع بالانفصال عن الناطقين بها، ولا تستطيع، وحدها، أن تتفوق على واقعهم العام بأبعاده السياسية والاقتصادية والعلمية. بل إنّ أقوى العوامل التي تقف وراء ضعف لغة ما هي عدم كفاءة أهلها وضعفهم في مقابل الآخر الذي يتمتع بقوة اقتصادية وتقنية عالية[1].

إذا كانت اللغة لا تنفصل عن هوية أهلها ـ لأن الهوية تقع في صميم ما تعنيه اللغة، وفي آلية عملها، وكيفية تعلمها، وكيفية استعمالها كل يوم، من كل شخص، في كل وقت[2] ـ فإنّها، بلا شك، تتأثر تأثرًا عميقًا بما

(١) انظر: John Edwards, *Language, Society and identity* (Oxford; New York: Basil Blackwell, 1985), p. 50.

(٢) نهاد الموسى، **اللغة العربية في العصر الحديث: قيم الثبوت وقوى التحول** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ص ٥٨ ـ ٦٦؛ John E. Joseph, *Language and Identity: National, Ethnic, Religious* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 224, and Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003), pp. 27-33.

يصيب هذه الهوية من تغير أو تبدل أو انزياح، بسبب عوامل مختلفة كثيرة قد يتعرض لها الفرد. لكنها كما تتأثر تؤثر أيضًا في تشكل الهوية وتبدلها؛ فاكتساب اللغة أو تعلمها يختلف عن تعلم أي نوع آخر من المعارف والعلوم، فهو تعلّم غير موضوعي، وغير محايد، وغير منفصل عن عوامل أخرى تشكل وعي الفرد وميوله. معظم الدراسات في حقل علم اللغة الاجتماعي وعلم الاجتماع تنظر إلى مسألة تعلم لغة ما باعتباره «تكييفًا اجتماعيًا أكثر من كونه اكتسابًا»[٣]. إنها ترى أنّ تعلم اللغة لا ينفصل عن تعلم تراث اللغة وما تتضمنه من أفكار وقيم، وما ترتبط به من تصورات وسلوكيات، فالمتعلمون يكتسبون اللغة، ويتشرّبون معها مضامين اجتماعية كثيرة مثل القيم والميول والعواطف وغيرها.

إذا كان الأمر كذلك، فالحديث عن اللغة العربية وما يتعلق بها من قضايا جوهرية في الوطن العربي سيكون أكثر تشعبًا وتعقيدًا؛ حيث كثيرون منّا ما زالوا يتحدثون عن اللغة العربية بوصفها اللغة الأولى، أو اللغة الأم، ويصف المجتمع العربي بصفة المتجانس لغويًا. ولعل هذا الأمر يقف حاجزًا منيعًا دون التعامل العلمي مع مشكلة اللغة، ودون النظر إلى الواقع نظرة موضوعية تساعدنا في تحليله، والشروع في وضع الخطط العلمية المدروسة للنهوض باللغة العربية فيه، بعيدًا من النظرة العاطفية واللغة الانفعالية. فالعربي يواجه ازدواجية لغوية بين اللهجة الدارجة واللغة العربية الفصيحة (اللغة الرسمية)، وثنائية لغوية بين اللغة العربية واللغة الأجنبية (الإنكليزية أو الفرنسية أو غيرهما)[٤]. ويواجه، فوق ذلك، «انسحابًا حضاريًا»[٥] للعناصر الجوهرية التي تشكل هويته وخصوصيته التاريخية والقومية

---

(٣) Elaine Mellen Day, «Identity and the Young English Learner,» *Bilingual Education and Bilingualism*, no. 36 (2002), p. 21.

(٤) انظر: الموسى، الفصلان التاسع والعاشر.

(٥) استعرتُ مصطلح «انسحاب حضاري» من الدراسة التي قدّمها كويسيكوا برا (Kwesi Kwaa Prah) عن اللغات الأفريقية في: Kwesi Kwaa Prah, *African Languages for the Mass Education of Africans* (Bonn: German Foundation for International Development, 1995).

إذ يبيّن أن اعتماد اللغات الأجنبية للتعليم يؤدي إلى أن يصبح النظام التعليمي في أفريقيا سببًا في «انسحاب حضاري» في مجتمعات الأقلّية، بحيث يغدو التراث المحلّي والقيم المحليّة واللغة الأم بلا أهمية كبيرة (ص ٦٥).

والإنسانية، في ظل ما يُسمّى عولمة التعليم في المجتمعات النامية التي تتجه بالعالم نحو ما يُسمّى التجانس الثقافي الذي تتلاشى فيه الفروقات والخصوصيات الثقافية للشعوب(٦).

في ظل هذه المتغيرات المتسارعة كلها، نحتاج ونحن نحاول أن نتدارس واقع اللغة العربية والتحديات التي تواجهها، إلى أن ننطلق من رؤية علمية تشرح لنا كيف تتشكل مواقف الناس تجاه اللغة (الموقف من اللغة (Language Attitude))، وكيف تتشكل اختياراتهم للُّغة على المستوى الفردي أو الجماعي، بمعنى ما الذي يقف وراء اختيار الفرد أو المجتمع لغةً ما لتكون اللغة التي يستعملها في التواصل، أو في سياقات أخرى مهمة مثل التعليم أو البحث أو الإعلام (البحث في اختيار اللغة (Language Choice)). وما العوامل التي تؤثر في الحفاظ على اللغة تأثيرًا سلبيًا أو إيجابيًا (البحث في العوامل المؤثرة في عملية الحفاظ على اللغة (Language Maintenance)). وكيف يمكن أن نضع خططًا مستقبلية للحفاظ على اللغة العربية وتأكيد حضورها في حياتنا (التخطيط اللغوي (Language Planning)).

ستحاول هذه الدراسة أن تجيب عن هذه الأسئلة إجابات موجزة مختصرة، منطلقة من دراسات وبحوث طُبقت على لغات مختلفة في بقاع متفرقة من العالم، تتصف بالثنائية اللغوية أو التعددية اللغوية، معتمدة على تصور مفاده أن الوطن العربي يعيش ازدواجية لغوية بين اللهجة المحلية واللغة العربية الفصحى، وثنائية لغوية بين اللغة العربية واللغة الأجنبية(٧)؛ ومنطلقة من اعتقاد مفاده أنّ الواقع اللغوي في الوطن العربي يحتاج إلى الكثير من الدراسات العلمية التي تختبر تجليات الواقع الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعلاقتها المؤثرة والمتأثرة باللغة.

---

(٦) Marcello M. Suarez-Orozco, ed., *Globalization: Culture and Education in the New Millennium* (California: University of California Press, 2004), p. 19.

(٧) يجدر التنبيه هنا إلى أنّ لكل لغة خصوصيتها، ولكلّ مجتمع وضعه الذي لا يشترك بالضرورة مع غيره من المجتمعات، لكن مثل هذه الدراسات تقدّم إلى الباحثين أدلّة من الممكن أن يطوّروها أو يستخدموها منطلقًا لدراسات أخرى تتناول لغتهم ومجتمعهم.

أولًا: الموقف من اللغة

يُعرَّف الموقفُ من اللغة (Language Attitudes) بأنه الشعور الذي يكنّه الناس نحو لغتهم أو نحو لغة الآخرين، ويمكن توضيح ذلك بإعطاء مَثل القوم الذي يشعرون بالفخر والاعتزاز بلغتهم، فيتخذون موقفًا حازمًا باعتمادها لغة للتواصل والتعليم والكتابة والإعلام(٨). وإذا كانت ثمّة علاقة بين اللغة والهوية، فإن هذه العلاقة ستؤثر في تشكيل موقف الناس من لغتهم ومن لغة الآخرين. إنّ الافتراض الضمني لهذه الرؤية يتلخص في الآتي: في أي مجتمع تكوّن المجموعات العرقية أو الاجتماعية مواقفها بعضها تجاه بعض اعتمادًا على اختلاف أوضاعها الاجتماعية في ذلك المجتمع (وربما في العالم). وهذه المواقف تؤثر في مواقف الناس من الأبعاد الثقافية والخصائص التي تُميّز كل مجموعة من الأخرى، كاللغة مثلًا، ثم تتجاوز ذلك إلى تشكيل مواقف نحو الأفراد داخل كل مجموعة. ويمكن توضيح هذه السلسلة من المواقف في المخطط الآتي(٩):

موقف من مجموعة عرقية أو اجتماعية

↓

موقف من لغة تلك المجموعة العرقية

↓

موقف من الأفراد الذين يتحدثون تلك اللغة

تشكيل موقفٍ ما من لغةٍ ما يُعَد عاملًا حاسمًا في نموّ هذه اللغة أو اضمحلالها، وفي انتشارها أو تهميشها. وعلى الرغم من أنه قد يُنظر إلى الموقف على أنه فردي (يختلف من فرد إلى آخر)، إلا أنّ له أصلًا في السلوك الجمعي للجماعة التي ينتمي إليها الفرد. ويشير كثير من الباحثين في

(٨) David Crystal, *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages* Cambridge, MA: Blackwell, 1992).

(٩) المخطّط منقول من: Rene Appel and Pieter Muysken, *Language Contact and Bilingualism* (London: Edward Arnold, 1990), p. 16.

هذا المجال إلى أن المواقف ميول متعلّمة تميل إلى الثبات، لكنها، مع ذلك، تتأثر بالخبرات المكتسبة، لذلك يُعَد تغير الموقف من اللغة مفهومًا مهمًا في المجتمعات ثنائية اللغة أو متعددة اللغات(١٠)؛ فهو يعطي الباحثين والجهات المعنية مؤشرات دالة وهادية للتحولات والانعطافات التي تمرّ بها اللغة في مجتمع ما.

تشتهر في هذا السياق طريقتان لقياس الموقف من اللغة: تقنية نمط المزاوجة (Matched-GuisTechnique) التي أسّسها عالم اللغة الاجتماعي الكندي والاس لامبرت (W. Lambert)، وتقنية الاستبانة (Questionnaire) التي قد تشتمل على أسئلة مغلقة أو مفتوحة(١١). ولسنا في صدد التفصيل في هاتين الطريقتين، والانتقادات التي وجهت إليهما، والتطويرات أو صور التحسين التي أُدخلت عليهما، لكننا نود أن نشير إلى أنّ استخدام وسائل علمية معتمدة لقياس الموقف من اللغة في الوطن العربي، سواء أكانت اللغة العربية أم اللهجة المحلية أم اللغة الأجنبية، سيمنحنا الفرصة لرؤية تغيرات الواقع، والمسارات التي تتخذها مواقف الناس من لغتهم المحلية أو القومية أو الثانية. إنّ متابعة مثل هذه المواقف ودراستها سيكفلان لنا أن نعرف أين نقف بالضبط، وما الذي نحتاج إليه لنخطط تخطيطًا علميًا مدروسًا يستند إلى الواقع ولا يتجاهله، ولا يتعامل معه تعاملًا حدسيًا أو عاطفيًا أو عامًا.

قد يكون مفيدًا، في هذا السياق، أن نشير إشارة سريعة إلى دراسة أجراها لامبرت في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين في كندا، معتمدًا تقنية نمط المزاوجة. سجّل لامبرت أصوات عدد من الأشخاص يجيدون الإنكليزية والفرنسية معًا، وهم يقرأون نصًا مَرة بالإنكليزية وأخرى بالفرنسية، وطلب من المفحوصين الذين أراد أن يقيس مواقفهم من اللغتين أن يقوّموا الخصائص الشخصية للمتحدثين على قياس

---

(١٠) Colin Baker, *Key Issues in Bilingualism and Bilingual Education* (Clevedon: Multilingual Matters, 1988), pp. 112-115.

(١١) انظر: جون جوزيف، اللغة والهوية: قومية ـ إثنية ـ دينية، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة؛ ٣٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ١٠٥ وما بعدها، و Werner E. Lambert, «Evaluative Reactions to Spoken Language,» *Journal of Abnormal and Social Psychology*, no. 76 (1960), pp. 17-27.

متدرج تقع في طرفيه صفتان متقابلتان، من دون أن يعلموا أن الشخص الواحد قرأ النص مرتين. ومن الأمثلة التي استُخدمت في هذا المقياس: ذكي/غبي، ودود/غير ودود، ناجح/غير ناجح، حنون/قاسٍ... وجاءت النتائج على النحو التالي:

- المفحوصون الإنكليز انحازوا بشكل واضح إلى الإنكليزية، فصنّفوا المتحدث الواحد تصنيفين مختلفين اعتمادًا على اللغة التي استخدمها، فكان في حالة الإنكليزية: أطول، أذكى، أكثر استقلالًا، ألطف، أكثر طموحًا.

- المفحوصون الفرنسيون انحازوا أيضًا إلى الإنكليزية في معظم الصفات إلا في صفة اللطف.

- المفحوصون الفرنسيون قوّموا المتحدثين الفرنسيين بدرجة أقلّ من تقويم المفحوصين الإنكليز للمتحدثين الفرنسيين.

فسّر لامبرت هذه النتيجة بأنها انعكاس لـ «الصورة النمطية عند المجتمع للكنديين المتحدثين بالفرنسية بأنهم من الدرجة الثانية، وهي رؤية تشترك فيها مجموعات معينة من الفرنسيين أنفسهم»[١٢].

على الرغم من أنّ هذه الدراسة ووجهت بانتقادات كثيرة، بخاصة في ما يتصل بحقيقة أن بعض اللغات ترتبط بأنشطة أو سياقات محددة للاستخدام، إلا أنّها فتحت الباب لدراسات أخرى طوّرت الصيغة الأولى، وطُبقت في بقاع شتى من العالم[١٣]. ولعل أهم ما يمكن أن تشير إليه مثل هذه الدراسات هو أنّ الناس في المجموعات الاجتماعية الضعيفة أو الأقل نفوذًا يبدون على وعي تام أن اللغات الأقل نفوذًا لا تملك القدرة على منح أصحابها الفرصة لتحقيق مكاسب اجتماعية أو اقتصادية عليا، لذلك فإنها

---

(١٢) Wernr E. Lambert, «A Social Psychology of Bilingualism,» *Journal of Social Issues*, vol. 23, no. 2 (1967), p. 95.

(١٣) نحيل القارئ هنا إلى بعض الأمثلة لمثل هذه الدراسات: Michael Carranza and Ellen B. Ryan, «Evaluative Reactions of Bilingual Anglo and Mexican American Adolescents Toward Speakers of English and Spanish,» *International Journal for the Sociology of Language*, no. 6 (1975), pp. 83-104, and Abelali Bentahilam, *Language Attitudes Among Arabic-French Bilinguals in Morocco*, Multilingual matters (Clevedon: Multilingual Matters, 1983).

(أي اللغات) لا ترتبط بالسياقات العلمية والنجاح الاقتصادي، لذلك فإن هؤلاء قد يُظهرون مواقف سلبية نحو لغتهم في سياقات كثيرة، لكنّ ذلك لا يقتضي أن يجرّدنها من أي أهمية تذكر. اللغة قد تقدَّر تقديرًا عاليًا لأسباب اجتماعية أو ذاتية أو دينيه، وهذا النوع من الولاء اللغوي يعكس العلاقة بين اللغة والهوية[١٤]، لكنه يعجز أحيانًا عن أن يقدّم للُّغة ما تحتاج إليه من دعم لتؤكد حضورها وانتشارها بين الناس في السياقات الحيوية المهمة، فتبقى محصورة في سياقات محدودة جدًا. إنّ هذا النوع من الولاء اللغوي عاطفي بالدرجة الأولى، ولا يخدم اللغة بطريقة علمية تنقلها من نقطة إلى نقطة في سياقات الاستخدام. لذلك يعتمد كثيرون، للحفاظ على لغاتهم، على التخطيط اللغوي ليضمنوا بقاءها واستمرارها وحضورها الدائم المتجدد. أما الولاء العاطفي، فيقف شبه عاجز أمام المدّ الجارف من التفوق العلمي والحضاري والتقني الذي يخدم لغات بعينها ويزيدها نفوذًا على نفوذ.

قد تكون الدراسات التي تقيس الموقف من اللغة مهمة وأساسية جدًا لنا في هذه المرحلة، فلكل منا انطباعاته الشخصية عن مواقف الناس من اللغة العربية، لكنّ هذا الأمر يحتاج إلى أكثر من ذلك بكثير، بخاصة في ما يتصل بالأجيال الشابة من أبنائنا الذين يمضون سنوات طويلة من أعمارهم عاكفين على تعلم اللغة الإنكليزية الذي قد يبدأ معهم في سنوات مبكرة جدًا. وإذا عدنا إلى ما ذكرناه سابقًا من أن اللغة ليست محايدة ولا موضوعية، بل ممتزجة امتزاجًا قويًا بموروثها الثقافي والاجتماعي، فإنّ هذه اللغة (الإنكليزية) لا تغذي عقولهم فحسب، بل تغذي أرواحهم، وتشكل جزءًا كبيرًا من طريقتهم في الحياة.

ثانيًا: اختيار اللغة

تُركز الدراسات في مجال علم اللغة الاجتماعي على العوامل التي تؤثر في اختيار اللغة (Language Choice)، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أم الجماعة. وتتفاوت في منظورها العام الذي تعتمده لتصنيف الاختيارات؛ فبعضها يعتمد تصنيفًا عامًا مثل تصنيف فيشمان الذي ينطلق مما يسمى

---

(١٤) انظر: Appel and Muysken, p. 20.

المجال (Domain)، ويرى أنّ المتحدثين بلغتين أو أكثر لا يمكنهم إلا أن يختاروا لغة واحدة في سياق محدد. صاغ فيشمان رؤيته بسؤاله المشهور: من يتحدث مع من؟ وبأي لغة؟ ومتى؟[١٥].

يمكن الإجابة عن مثل هذا السؤال بصنع قائمة بالعوامل التي قد تؤثر في اختيار لغة دون أخرى، تتضمن سياقات مختلفة، وموضوعات مختلفة. ولكي تتضح الصورة يمكننا أن نتصور هذه السياقات والموضوعات في مجال استخدام اللغة العربية الفصحى، أو اللهجة المحلية، أو اللغة الأجنبية في أحد المجتمعات العربية[١٦].

الجدول الرقم (٦ ـ ١)

قائمة العوامل التي قد تؤثر في اختيار لغة دون أخرى

المجال	العربية الفصحى	اللهجة المحلية	اللغة الأجنبية
البيت			
ـ الزوج/الزوجة	-	+	-/+
ـ الآباء/الأبناء	-	+	-/+
ـ الأبناء/الأبناء	-	+	-/+
ـ الأصدقاء	-	+	-/+
التسوق	-	+	+
التعليم			
ـ المدارس العربية	+	+	؟
ـ لمدارس الأجنبية	- ؟	-	+
ـ الجامعات والكليات	-/+	+	+
العمل	-/+	+	-/+

على الرغم من أنّ الجدول الرقم (٦ ـ ١) السابق ينقصه كثير من

(١٥) انظر: Joshua A. Fishman, «Who Speaks What Language with Whom and When?,» *Linguistics*, vol. 2 (1965), pp. 67-88.

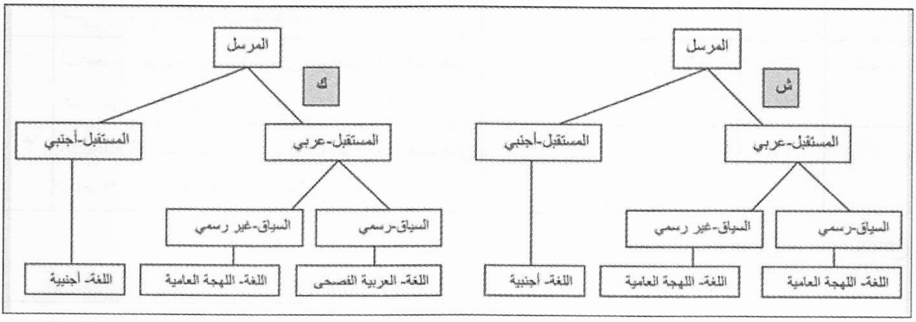
(١٦) استفدت في وضع الجدول الرقم (٦ ـ ١) بالجدول الذي عرضه رينيه آبل (Rene Appel) وبيتر موسكين (Pieter Muysken) (١٩٩٠) لاستخدام اللهجة المغربية أو العربية الفصحى أو الهولندية عند المغاربة المقيمين في هولندا. انظر: Appel and Muysken, p. 23.

التفاصيل، وقد يختلف كثيرًا أو قليلًا من مكان إلى مكان، وقد تكون المؤشرات فيه غير دقيقة في بعض الحالات، إلا أنّ التصور الذي يركز عليه فيشمان ويراه جوهريًا في دراسة واقع اللغة في مكان ما أو ضمن مجموعة لغوية ما، هو ضرورة الاهتمام بتصنيف السياقات والموضوعات تصنيفًا يساعد الباحثين في معرفة العوامل التي تؤثر في اختيار اللغة، لأنّ كل دراسة للغة، أو كل محاولة للتخطيط اللغوي لا تضع في اعتبارها أهمية الالتفات إلى مثل هذه العوامل، ستكون في جانب كبير منها بعيدة من تحقيق الأهداف المرجوة منها. فمعرفة الواقع اللغوي معرفة تفصيلية علمية ستسهم إسهامًا كبيرًا في توضيح خطوات المرحلة المقبلة في التخطيط اللغوي لمستقبل لغة ما.

إذا كان تصنيفُ المجال الذي اعتمده فيشمان للُّغة المستخدَمة يعتمد منظورًا واسعًا نوعًا ما، وينظر إلى المجموعة اللغوية نظرة متجانسة واحدة، فإن هناك منظورًا آخرَ في دراسة اختيار اللغة يعتمد الفرد (المتكلم ـ المستمع)، ويبحث العوامل التي تؤثر في قراره حين يختار لغةً ما للتواصل. ويُعَد نموذج «شجرة القرار» (Decision Tree) واحدًا من النماذج المستخدمة لتوضيح القرارات التي يتخذها الفرد في شأن لغة التواصل في السياقات المختلفة[١٧]. ويمكن الاستعانة بالشجرتين الآتيتين اللتين توضحان سياقين للتواصل بين المتكلم (العربي) والمخاطَب، أحدها شفوي (ش)، والآخر كتابي (ك).

الشكل الرقم (٦ ـ ١)

نموذجان لسياقَي تواصل بين متكلم ومخاطَب



(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

لكنّ هذا النموذج، على الرغم من بساطته ووضوحه، يُغفل حقيقة مهمة في التواصل اللغوي، بخاصة الشفوي منه، وهي أن المتكلم يلجأ، في كثير من الأحيان، إلى الانتقال بين لغتين في سياق واحد. لذلك طوّرت جيليان سانكوف (Gillian Sankoff) هذا النموذج، مقترِحةً دمجه بنموذج تفسيري لا يُغفل مثل هذه التنويعات التفصيلية التي قد تتدخل في اختيار الشخص للُّغة التي يستخدمها في سياقٍ ما(١٨).

إذا أردنا أن نستخدم هذه الطريقة في تأمل واقع اللغة العربية تأملًا سريعًا عامًا في سياق مهم، مثل التعليم الجامعي، وعبر قنوات مختلفة، وفي سياق التواصل الشفوي والكتابي، فإننا قد نصل إلى نتيجة تشير إلى وجود انزياح لمصلحة اللهجة المحلية واللغة الإنكليزية في مقابل اللغة العربية. وقد يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ٢) شيئًا من ذلك، وهو يُعبّر عن نتائج استبانة طُبقت على ٢٥ طالبة في إحدى الشُعب الدراسية في جامعة الإمارات، موزعات بحسب التخصص على النحو الآتي: اللغة العربية: ١٥ (٦٠ في المئة) الترجمة: ٧ (٢٨ في المئة) تقنية المعلومات: ٢ (٨ في المئة) الإدارة والاقتصاد: ١ (٤ في المئة).

الجدول الرقم (٦ ـ ٢)

نتائج استبانة تطبق نموذج سانكوف في جامعة الإمارات (بالنسب المئوية)

م	العبارة	دائمًا	غالبًا	أحيانًا	نادرًا	أبدًا
١	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع صديقاتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٠	٠,٠٤	٢	٤	٣٦
٢	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع صديقاتي عبر البريد الإلكتروني.	٠	١٢	١٢	٣٢	٤٨
٣	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع صديقاتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه).	٠	٠	٠	٢٤	٧٦

يتبع

(١٨) انظر: Gillian Sankoff, «Language Use in Multilingual Societies: Some Alternative Approaches,» in: Janet B. Pride and Janet Holmes, eds., *Sociolinguistics: Selected Readings*, Penguin Modern Linguistics Reading (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), pp. 33-51.

تابـــع

٤	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع أساتذتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٠	٤	٠٨	٠٨	١٢
٥	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع أساتذتي عبر البريد الإلكتروني.	٢٤	٥٢	٠٨	٠,٠٤	٠,٠٤
٦	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) خارج المحاضرة.	٠	٠,٠٤	١٢	٥٦	٢٨
٧	أستخدم العربية الفصيحة حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) داخل المحاضرة.	٠	٠٨	٥٦	٢٤	١٢
٨	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع صديقاتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٦٨	٣٢			
٩	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع صديقاتي عبر البريد الإلكتروني.	٦٤	٢٨		,٠٨	
١٠	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع صديقاتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه).	٩٨	٢			
١١	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع أساتذتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٠	٠,٠٤	١٦	٢	٢٨
١٢	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع أساتذتي عبر البريد الإلكتروني.	٠	٠	١٦	٢	٥٢
١٣	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) خارج المحاضرة.	٤	٤٤	١٦		
١٤	أستخدم اللهجة العامية حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) داخل المحاضرة.	١٦	٥٦	٢٤	٠,٠٤	١٥
	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع صديقاتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٠	٠,٠٤	١٢	٤٤	٢٨
١٦	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع صديقاتي عبر البريد الإلكتروني	٠	٠,٠٤	٢٨	٤	٢
١٧	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع صديقاتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه).	٠	٠	١٦	٤	٣٦
١٨	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع أساتذتي عبر الرسائل القصيرة بالهاتف.	٠	٠,٠٤	٢٨	٢	٠٨

يتبـــع

تابع

١٩	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع أساتذتي عبر البريد الإلكتروني	٠	٠,٠٤	٥٦	٣٢	٠,٠٤
٢٠	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) خارج المحاضرة.	٠	١٦	٧٢	١٦	٠,٠٤
٢١	أستخدم اللغة الإنكليزية حين أتواصل مع أساتذتي تواصلاً مباشرًا (وجهًا لوجه) داخل المحاضرة.	٠	٣٢	٦٤	٠٨	

يتضح من الجدول السابق أن النسبة العليا التي حققتها العربية كانت في التواصل مع الأساتذة عبر رسائل البريد الإلكتروني، أما صور التواصل الأخرى فكانت اللهجة العامية والإنكليزية فيها أوفر حظًا. وإذا وضعنا في الاعتبار أنّ معظم الطالبات من قسم اللغة العربية، فإنّ هذه النتيجة ليست في مصلحة العربية بتاتًا، فلو كانت الطالبات من أقسام الكليات العلمية لاختلفت النتيجة تمامًا(١٩).

إنّ مثل هذه المتابعات والتحليلات لسياقات مختلفة من التواصل اللغوي قد ترسم للباحثين خريطة توزيعية لمواقع استخدام اللغة العربية أو غيرها بناءً على قرار المتكلم. كما أنها ستسهم في توجُّه الدراسات في هذا السياق إلى تجاوز التوصيف إلى التحليل والتفسير، فما الذي يقف وراء قرار المتكلم أن يستخدم لغة دون غيرها في سياق ما؟ في موقف مثل موقف التواصل غير الرسمي بين الزملاء أو الطلبة والأساتذة، يميل كثير منهم إلى الكتابة بالعامية، ويعزفون عن استخدام الفصيحة، فما أسباب هذا الانزياح الواضح؟ وماذا يمكن أن تفعل الجهات المسؤولة لتوسيع مساحة استخدام الفصحى في مثل هذه السياقات؟ وهل يعكس هذا الميل ضعفًا في التعليم؟ أو أنه بسبب غياب الفصحى عن كثير من سياقات الاستخدام الحيوية في الحياة اليومية الرسمية وغير الرسمية؟ كل هذه التفصيلات، وغيرها كثير، تحتاج إلى دراسات مكثفة حتى تُستجلى أمامنا صورة الواقع اللغوي بوضوح وبتفصيل يعيننا على اقتراح الحلول ووضع الخطط من أجل الحفاظ على لغتنا القومية.

---

(١٩) تجدر الإشارة إلى أن طالبات اللغة العربية هنّ الأوفر حظًا في إيجاد قنوات اتصال تسمح باستخدام اللغة العربية، مقارنةً بالطالبات من الأقسام أو الكليات الأخرى.

في هذا السياق - اختيار اللغة على المستوى الفردي - تبرز نظرية هاورد جايلز (Howard Giles) المعروفة بنظرية المواءمة في الكلام، التي طُورت، فيما بعد، لتصبح نظرية المواءمة في الاتصال، لإدخال العناصر غير اللغوية (لغة الجسد، وتعبيرات الوجه، ونبرة الصوت، وغيرها) في عملية المواءمة التي قد يقوم بها أحد طرفَي الحوار، أو كلاهما؛ إذ تنص هذه النظرية على أنّ الناس يقومون، في العادة، بتعديل خصائص كلامهم (لغتهم) لتحقيق أهداف مختلفة. وهي تحاول أن تدرس الدوافع والقيود التي تقف وراء التغييرات التي تطرأ على الكلام في أثناء التواصل اللغوي بين الناس، وتحدد الاستراتيجيات التي يتبعها الناس لتحقيق المواءمة. ولعل استراتيجية الالتقاء (Convergence) تُعَد إحدى هذه الاستراتيجيات التي تمارَس كثيرًا في مواقع مختلفة من سياقات التواصل في الوطن العربي، بخاصة بين العربي والأجنبي (الذي يتحدث الإنكليزية على وجه الخصوص). ويمكن توضيحها على النحو التالي: تميل المجموعات الدنيا اجتماعيًا إلى تغيير لغتها إلى لغة المجموعات العليا اجتماعيًا من أجل تحقيق الموافقة والقبول، بينما تلجأ المجموعات العليا اجتماعيًا إلى تغيير لغتها إلى لغة المجموعات الدنيا اجتماعيًا لأسباب معرفية في الأغلب[٢٠].

إن ميل العربي إلى التحدث بالإنكليزية في وجود هذا الثاني من الممكن تفسيره انطلاقًا من نظرية المواءمة هذه، بخاصة إذا كان الأجنبي لا يجيد إلا لغته هو، والعربي هو الذي يملك أن يختار بين لغته ولغة هذا الأجنبي. فعملية التواصل لن تتحقق حينها إلا باختيار واحد لا ثاني له. لكنّ نظرية المواءمة لا تقدم إلينا تفسيرًا في حال كان أطراف الحوار كلهم من العرب، ويتخذون قرارًا بالتواصل بلغة غير لغتهم، وهذا ما يحصل في كثير من المواقف. فمع من يحاول العربي حينها أن يحقق المواءمة؟

في مثل هذه الحالات، قد يكون تفسير اختيار المتكلم للُغة غير مرتبط بالمخاطب أو السياق نفسه، لكنه مرتبط باللغة في ذاتها، وبوظائف استخدامها التي يقررها لها أصحابها. ويحيل كثير من الباحثين الموضوع عند هذه النقطة

(٢٠) انظر: Howard Giles, «Toward a Theory in International Accommodation Through Language: Some Canadian Data,» *Language in Society*, no. 2 (1973), pp. 177-192.

إلى ما عُرف بوظائف اللغة عند رومان جاكبسون (Roman Jakobson)، ومن بعده مايكل هاليداي (Michael Halliday)؛ إذ يرَون أن من المهم إدخال وظائف اللغة في الاعتبار، عند الحديث عن اختيار اللغة في سياق ما، إذ قد تكون لغة (أو لهجة من لغة) مناسبة لوظيفة، ولا تكون مناسبة لوظيفة أخرى[٢١]. وإذا أردنا أن نقيس ذلك على واقع اللغة العربية، وأن نتلمّس الوظائف التي ترجّح اختيار العربية الفصيحة، وتستبعد اللهجة المحلية مثلًا، أو اللغة الثانية، فإنّ الأمر قد يكشف لنا تحوّلًا كبيرًا، بخاصة على مستوى التواصل الشفوي، وقد تظهر لنا العربية محصورة جدًا، في وظائف معدودة، مشروطة بسياقات بعينها. وواضح أن مثل هذا التحول متأثر بقوّةٍ بالواقع العام للمجتمع ومكانته اقتصاديًا وسياسيًا، ومدى ما يمتلكه من عناصر التفوُّق العلمي والمعرفي. وهو ما يمكن أن نتناوله في النقطة التالية في الحديث عن العوامل المؤثرة في الحفاظ على اللغة (Language Maintenance).

ثالثًا: الحفاظ على اللغة

ذكرنا في ما سبق أهمية معرفة مواقف الناس من لغتهم واللغات الأخرى، وقياس التغير الذي يطرأ على هذه المواقف بشكل عام، ثم متابعة هذه التغيرات في دوائر أكثر اختصاصًا وحصرًا. وتحدثنا عن اختيار اللغة، وما يقف وراءه أيضًا من عوامل مؤثرة، تحرك قرارات الناس بالنسبة إلى اللغة التي يختارونها في تواصلهم مع الآخرين وتعبيرهم عن أنفسهم. لكنّ هذه الدوائر اللغوية التي تعكس تفاعلات الناس في مجموعاتهم ومجتمعاتهم تحيط بها دوائر أكبر، أقوى تأثيرًا وأعمق أثرًا.

لعل العامل الاقتصادي يُعَدُّ من أهم العوامل المؤثرة في مثل هذا السياق، وأشار كثير من الدارسين إلى العلاقة الوثيقة بين اللغة والاقتصاد أو القوة بمفهومها الأكثر شمولًا، ومدى تأثير الثانية في الأولى تأثيرًا قد

(٢١) تجدر الإشارة إلى أنّ واقع الحياة في المجتمعات، وتداخل الأعراق والجنسيّات، وتنوّع أشكال التواصل، قد لا تسمح بأن نتحدّث عن مثل هذه الأمور حديثًا عامًا؛ إذ قد لا تكون التقسيمات صادقة بنسبة تامة، نظرًا إلى أنّ حركة التواصل الاجتماعي واللغوي اليومية بين الناس لا يمكن توصيفها توصيفًا متجانسًا تمامًا. ومع ذلك فإن مثل هذه التوصيفات تبقى مفيدة ومهمة.

يصل أحيانًا إلى درجات قصوى من الإضعاف والتهميش؛ إذ ذكرت نانسي دوريان (N. Dorian) أنّ «الولاء للُّغة يبقى ما دامت الظروف الاقتصادية والاجتماعية تمثل عوامل مساعدة لها، لكن إذا أثبتت لغة أخرى أنها تملك قيمة أعظم، فإن تحولًا إلى اللغة الثانية سيبدأ»[(٢٢)]. فالإخلاص للُّغة ـ كما يرى كثيرون ـ متجذِّر في أرضية اقتصادية قوية أكثر مما هو مرتبط بأبعاد حضارية أو تراثية مستقلة[(٢٣)].

إنّ الإشارات السابقة إلى قوة العلاقة بين اللغة والظروف الاقتصادية والسياسية للمتكلمين بها تزداد رسوخًا وثباتًا في هذا العصر؛ فمع إفرازات العولمة والنظام الاقتصادي الجديد، والثورة المعلوماتية والانفجار المعرفي المتسارع في مختلف حقول العلم، أضحت اللغات مظهرًا سريع التأثر من مظاهر الحياة في كثير من المجتمعات، غير قادر على الصمود أو الثبات في وجه سطوة اللغات القوية، وبخاصة اللغة الإنكليزية؛ إذ علا الاقتصاد كلّ المظاهر الأخرى في حياة الناس، وأصبح كثير من القيم يقاس بمقياس الربح والخسارة، وتحول النظر إلى اللغة، في كثير من أجزاء العالم، على أنها علامة أساسية للهوية الوطنية إلى النظر إليها على أنها سلعة تسويقية منفصلة عن الهوية، بل إنّ الهوية نفسها أصبحت تسوّق في صورة منتجات تراثية مثل الرقص والموسيقى والحرف اليدوية منفصلة تمامًا عن اللغة[(٢٤)].

يرتبط بالعامل الاقتصادي ارتباطًا قويًا ما يُعرف بالوضع الاجتماعي للجماعة اللغوية الذي يعني احترام الذات أو الثقة بالنفس؛ فمقياس الثقة

---

(٢٢) Nancy C. Dorian, «Language Loss and Maintenance in Language Contact Situations,» in: Richard D. Lambert and Barbara F. Freed, eds., *The Loss of Language Skills* (Rowley, Massachusetts: Newbury House, 1982), p. 74.

(٢٣) Glyn Williams, «Language Group Allegiance and Ethnic Enteraction,» in: Howard Giles and Bernard Saint-Jacques, *Language and Ethnic Relations* (New York: Pergamon Press, 1979), p. 58, and Edwards, p. 93.

وهو يبيّن أنه لا يوجد استثناء على هذه الحقيقة من ارتباط اللغة بالعوامل الاقتصادية إلّا في حالات ترتبط بها اللغة بدعامة أساسية في حياة الناس كالدين مثلًا. ويذكر أنّ مثل هذه الحالات نادرة جدًا، إن لم تكن حالات تاريخية.

(٢٤) Monica Heller, «Globalization: The New Economy and the Coomodification of Language and Identity,» *Journal of Sociolinguistics*, vol. 7, no. 4 (2003), p. 474.

بالنفس ضمن أي مجموعة لغوية يتأثر تأثرًا بالغًا بالقوة الاقتصادية التي تمتلكها تلك المجموعة[٢٥]. إذ أشارت بعض الدراسات، في هذا المجال، إلى ما يسمى «فقد الشعور باللغة»، من خلال تطبيقات ومتابعات للأطفال الذين يدرسون لغتين في وقت واحد، فهؤلاء الصغار «حين يشعرون بأن لغتهم ليست موضع احترام وتقدير من الكبار في مجتمعهم، وليس لها حضور كبير في الحياة اليومية، سيفقدون الإحساس بقيمتها وقيمة الثقافة التي تحملها، وستساورهم الشكوك حول أنفسهم ومجتمعهم، فيرون أنفسهم أقل من الآخرين، أصحاب اللغة الرائجة، ويرون الآخرين متفوقين عليهم دائمًا وأبدًا»[٢٦].

ليست القوة الاقتصادية وحدها، ولا الوضع الاجتماعي للُّغة، هما اللتان تقودان عملية التحول اللغوي في العالم، فالتفوق المعرفي والسيطرة العلمية هي الأخرى تقود المجتمعات المتأخرة في هذا المجال نحو لغات أهلها، لذلك عُرف هذا العصر بعصر اقتصاد المعرفة. بيّنت المؤسسة الملكية للعلاقات الدولية في لندن هذه المسألة؛ إذ ذكرت أنّ الناس قد يغيرون لغتهم، ويتعلمون لغة أخرى إذا دعت الضرورة إلى ذلك «وعلى الرغم من أنّ اللغة الجديدة سَتُتَعَلَّم بصفتها لغة مساعدة أو ثانية، فإنّ الأجيال المتلاحقة ستميل إلى استعمالها استعمالًا متناميًا في كل المجالات»[٢٧]. والحقيقة أنّ هذه العوامل الثلاثة متداخلةٌ تداخلًا يصعب فكّه، ويؤثر بعضها في بعض تأثيرًا متبادلًا.

يتمثل الخطر الكبير الذي يتهدد بعض لغات العالم في ظل ما ذُكر سابقًا، بالحقيقة العلمية الآتية: حين **تختزل** وظائف لغة ما، أي **يقل استخدامها** في مجالات التفاعل بين الناس، **تقل مهارة المتكلمين** بها مع الزمن. وحين تقل مهارتهم في استخدامها يبدأ **انزياحهم التدريجي** من جانبهم عنها. وحين **تزاد** وظائف لغة أخرى، أي **يتسع استخدامها** في مجالات التفاعل بين الناس، **تتحسن مهارة المتكلمين** بها مع الزمن. وحين

---

(٢٥) Appel and Muysken, p. 34.

(٢٦) لطيفة النجار، **اللغة: جدل الهوية والمعرفة** (دبي: دار العالم العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٢٦.

(٢٧) Royal Institute of International Affairs, *Nationalism* (London: Frank Cass, 1963), p. 287.

تتحسن مهارتهم في استخدامها يبدأ انزياح تدريجي من جانبهم نحوها[٢٨]. وهذا ما يطلق عليه اسم تأثير المجال (Domain). ولعل هذا ما يحدث للّغة العربية في مقابل اللغة الإنكليزية أو اللهجة العامية، وقد وضّحنا جانبًا من هذا الانزياح حين عرضنا نتائج الاستطلاع لشعبة من شعب طالبات جامعة الإمارات في النقطة السابقة.

يضاف إلى تأثير المجال في حركة الانزياح اللغوي مفهوم آخر هو مفهوم الجيل (Generation)، ففي المجتمعات التي تشهد تغيرًا ملحوظًا في توزيع مجالات استخدام اللغة الثانية مقارنة باللغة الأم، يقل ارتباط الأجيال الصغيرة باللغة الأم واستخدامهم إياها مقارنة بالأجيال التي تسبقهم، ما يزيد قوة حركة الانزياح نحو اللغة الثانية مع الزمن[٢٩].

في هذا السياق، سياق الحفاظ على اللغة أو التحول عنها، يأتي دور الدعم المؤسساتي، فاللغة قد تصمد كثيرًا إذا وجدت دعمًا من المؤسسات الحكومية والرسمية، واستُخدمت في سياق التعاملات المتبادلة في التواصل داخل هذه المؤسسات وخارجها.

التعليم عامل آخر مهم يؤثر تأثيرًا قويًا في عملية الحفاظ على اللغة أو التحول عنها، لكنه في الوقت نفسه يتأثر بما يحدث خارج مؤسسات التعليم من تغيُّر في موازين القوى في العالم؛ فبعض الدراسات في مجال اللغة والتعليم يشير إلى أنّ وجهة نظر الناس المؤثرين تأثيرًا مباشرًا في التعليم تُعَدُّ من أقوى العوامل المؤثرة في اختيار لغة التعليم؛ فالمعلمون، وأولياء الأمور، وقادة المجتمع، ومدراء المدارس، والمتعلمون أنفسهم، جميع هؤلاء يؤثرون بقوة في رسم سياسات التعليم. وبحسب استجابتهم لتاريخهم وتراثهم، وتفاعلهم مع السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي يَحْيَوْنَه يُكَوِّنون رؤيتهم الخاصة حول طبيعة التعليم ومخرجاته المتوقعة، وحول وضع اللغة الأم، والموقع الذي تستحقه في السياق التعليمي كاملًا[٣٠].

---

(٢٨) انظر: Appel and Muysken, p. 41.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه.

(٣٠) Barbara Trudell, «Local Community Perspectives and Language of Education in Sub-Saharan Africa Communities,» *International Journal of Educational Development*, no. 27 (2007), p. 554.

نظرة سريعة إلى واقع التعليم في الوطن العربي تُعطينا فكرة عن التوجّه المتبنى من الفئة المؤثرة في سياسات التعليم؛ فكثير من الدول العربية يتبنى اللغة الإنكليزية لغةً أساسية في التعليم الجامعي، ولغة ثانية بدءًا من مرحلة رياض الأطفال، وتدريس العلوم والرياضيات في التعليم العام بها ابتداءً من الصف الابتدائي الأول. بل إن هذه التوجهات والسياسات التي باتت تتضخم وتتسع وتضغط على اللغة العربية لم تكتفِ بذلك، بل تجاوزته إلى استخدام معلمين أجانب يبدأون مع المتعلمين في مراحلهم الدنيا، ويرافقونهم إلى نهاية تعليمهم الجامعي[٣١].

لعل هذا يعبر تعبيرًا حقيقيًا عما يسمى الآن عولمة التعليم، إذ أشار كثير من الدراسات إلى الحاجة الماسّة إلى تغيير دور التعليم في المجتمعات التي تتحرك نحو عولمة السوق بحيث يحقق شروطًا أساسية من أهمها «إضفاء البعد الدولي على المقررات الدراسية المتعلقة بالسوق العالمية المحتملة، مع إتاحة مجال أكبر للمقررات التي تساعد الدارسين على تكوين فهم أفضل للعالم مثل التاريخ والسياسة والاقتصاد، وتدريبهم - في سياق دولي - على إقامة العلاقات الإنسانية وإدارة الموارد البشرية، إلى جانب التشديد على دراسة اللغات الأجنبية والثقافات الخاصة بالمشاركين المحتملين - سواء في التجارة أو في العمل - مع ضرورة إكساب هؤلاء الطلاب الكفايات الأساسية للتعامل مع تقنيات العصر»[٣٢].

في ظل هذا التوجه، ما عاد بعض المتعلمين من الأجيال الشابة يشعرون بأهمية المقومات الثقافية والتاريخية للأمة، ولا يرَون في جهلهم اللغة العربية مؤشرًا لوجود مشكلة؛ «فالعولمة بمعطياتها الخاصة وتقنياتها القادرة على الوصول إلى كل المتعلمين من شتى الأجناس والأعمار تُصَدِّر للشباب تصورات مغرية وقوية التأثير للحياة الجيدة والأشياء الجيدة من منظورها

(٣١) انظر: لطيفة النجار، «اللغة العربية وهوية الأمة في مؤسسات التعليم العام والعالي في دولة الإمارات العربية المتحدة،» ورقة قُدّمت إلى: ندوة «اللغة العربية والتقنيات الحديثة»: الموسم الثقافي السادس والعشرون لمجمع اللغة العربية الأردني، ٢٠٠٨، ص ١٣٧ - ١٨٣.

(٣٢) محمد حسنين العجمي، **التطور الأكاديمي والإعداد للمهنة الأكاديمية بين تحديات العولمة ومتطلبات التدويل** (المنصورة: المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٤٥.

الخاص، مكونة بنية تصورية جديدة لما يجب أن يطمح إليه الشباب برغبة قوية وتوق شديد، يصاحبها أحيانًا شعور بالحرمان والنقص لعدم امتلاك مقومات الحياة الجيدة التي تفرضها العولمة على العالم»[٣٣].

إن كثيرًا من خطط التعليم في الوطن العربي تتجه نحو ثنائية التعليم، مستجيبة لمتطلبات العصر الملحّة، ومطمئنّة إلى أنّ هذه الثنائية ستتكفل بالحفاظ على اللغة العربية، إلا أنّ بعض الباحثين يشير إلى أن التعليم ثنائي اللغة لا يستمر ثنائيًا مدة طويلة، «فثنائية التعليم ظاهرة موقتة في الغالب، لأنه سيؤدي في النهاية إلى أحادية اللغة... ولا يمكن أن يكون ظاهرة ثابتة إلا في وجود مجالات مهمّة لاستعمال اللغتين معًا. لكن الأدلة التي جُمِعَتْ حتى الآن تُظْهِر أنّ المجالات التي خصصت للغات الأقليات (يتحدث الباحث هنا عن لغات الأقلية في المجتمعات الكبرى) تُنتهك في الغالب بواسطة اللغة الأقوى. إنّ القانون هنا عملي (ذرائعي): الناس لا يبقون على لغتين إلى الأبد حين تكون إحداهما كافية في جميع السياقات»[٣٤].

ليس العمل من أجل الحفاظ على اللغة عملًا يسيرًا، ولا يمكن أن يحقق نجاحًا إذا لم يعتمد على أرضية صلبة متينة من الدراسات العلمية المشخِّصة للواقع، وعلى إرادة جماعية قوية، وعمل دؤوب من المؤسسات والأفراد. ولمّا كان هذا الأمر لا ينفك يتأثر بالعوامل الاقتصادية والسياسية، وهو مرهون في الوقت نفسه بالتقدم العلمي والاستقلال المعرفي، فإنّ الصعوبة في حال اللغة العربية تتضاعف لما يعانيه وطننا العربي من إشكالات كثيرة في كل هذه المجالات مجتمعة.

رابعًا: التخطيط اللغوي

التخطيط اللغوي (Language Planning) هو التعبير عن السياسة اللغوية التي تتبناها جهة رسمية في مجتمع ما، ولا يرتبط التخطيط اللغوي بالمؤسسات الحكومية وحدها، بل إنّ الأفراد والجماعات بإمكانهم أن

(٣٣) Suarez-Orozco, p. 19.

(٣٤) Edwards, pp. 71-72.

يكونوا جزءًا من عملية التخطيط اللغوي، وقد يقومون بدور كبير في إنجاحه(٣٥).

يتنوع التخطيط اللغوي ويتخذ أشكالًا مختلفة، اعتمادًا على وضع اللغة في المجتمع، وموقف المتحدثين منها، وعلاقتها بهويتهم وتاريخهم، والمجالات التي تستعمل فيها، والمجالات التي هجرت منها. ولسنا في صدد التفصيل في هذه المسائل، لكننا نودّ أن نشير إلى أنّ التيار الأقوى في التأسيس للتخطيط اللغوي كان منطلقًا من أرضية اجتماعية، وهو ما يعرف بالنظرية الاجتماعية ـ اللغوية للتخطيط اللغوي. وينص على أنّ التخطيط اللغوي ينبغي ألّا يقتصر على الجوانب الفنية للغة، لكن عليه أن يضع الجوانب الاجتماعية في الاعتبار؛ لأن أي تخطيط يهمل الطبيعة الاجتماعية للُغة لن يُحقق أي نجاح يذكر. عليه،يجب أن ينظر إلى التخطيط اللغوي باعتباره نوعًا من التخطيط الاجتماعي. وهذه الرؤية لا تنكر جدوى تطوير اللغة تطويرًا ذاتيًا، لكنها تراه محدودًا ومشروطًا بالشروط الاجتماعية(٣٦).

للتخطيط اللغوي مراحله المعروفة التي تناقلتها الكتب، وطبّقتها الدراسات، وسنحاول في هذا السياق أن نشير إليها سريعًا، لنربطها في ما بعد بقضية التخطيط اللغوي للُغة العربية في الوطن العربي(٣٧):

ـ **جمع الحقائق الأولية**: وفيها تؤسس قاعدة بيانات شاملة ومفصلة عن وضع اللغة، وعدد اللهجات المناظرة لها، وعدد الذين يتحدثون بكل لهجة، وتوزيع اللهجات الجغرافي، وعدد الذين يستخدمون لغة ثانية، ووضع اللغة الاجتماعي، والمعجمي، والتركيبي، والأسلوبي في ضوء الوضع القائم، وأوجه الالتقاء والافتراق بين اللغة ولهجاتها.

ـ **الإجراءات**: وهذه قد تشمل أشكالًا مختلفة، أهمها في ما يتصل

(٣٥) انظر: نهاد الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث** (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٣٦) انظر: Appel and Muysken, p. 50.

(٣٧) تجدر الإشارة إلى أنّ كتاب الأستاذ الدكتور نهاد الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث** من أهم المصادر وأولها التي تتناول قضية التخطيط اللغوي للغة العربية في العالم العربي.

بموضوعنا ما يُسمّى التحديث (Modernization). ويحدد تشارلز فيرغسون (C. A. Ferguson) تحديث اللغة ليشمل كل العمليات التي تجعل اللغة المحدّثة مساوية للُّغات الأخرى بجعلها وسطًا لغويًا مناسبًا للتواصل... إنها عملية انضمام إلى لغات العالم باعتبارها أداة مناسبة للأشكال المعاصرة للخطاب[٣٨]. ويشمل هذا التحديث عمليتين أساسيتين:

الأولى توسيع المعجم، **والثانية** تطوير أشكال جديدة من أشكال الخطاب وأساليبه.

ـ **التطبيقات**: وهذه تشمل قائمة طويلة، قد يكون منها تمويل المشاريع، ونشر المعاجم المحدّثة، وكُتب النحو المناسبة، وتطوير مناهج التعليم، وتأليف الكتب المدرسية وتدريب المعلمين، وتغيير سياسات الإعلام، والقرارات السياسية... إلخ.

ـ **التقويم**: هنا يحاول المعنيون أن يجيبوا عن هذا السؤال: هل تحققت أهداف التخطيط اللغوي؟ في الحقيقة هناك أمثلة ونماذج لنجاح التخطيط اللغوي في أماكن مختلفة في العالم، وقد يكون من باب المفارقة أن نستشهد هنا بالنموذج العبري الذي قاده شخص واحد. وهناك نماذج أخرى أثبتت نجاحها، كما في تنزانيا التي استطاع التخطيط اللغوي فيها أن يجعل اللغة السواحيلية لغة رسمية، تدرس في المدارس، على الرغم من المنافسة القوية لها من اللغة الإنكليزية[٣٩]، وكما في النرويج وتركيا أيضًا[٤٠]. وهذه الأمثلة الثلاثة الأخيرة قد تشترك في أنّ الإرادة الوطنية كانت المحرك الأقوى لنجاح التخطيط اللغوي؛ إذ ارتبطت السياسة اللغوية بإرساء الشعور الوطني، وتأكيد الاستقلال.

---

(٣٨) انظر: Charles A. Ferguson, «Language Development,» in: Joshua A. Fishman, *Language Problems of Developing Nations* (New York: Wiley, 1968), pp. 27-36.

(٣٩) انظر: Abdulaziz Mkilifi, «Triglossia and Swahili-English Bilingualism in Tanzania,» in: Joshua A. Fishman, *Advances in the Study of Social Multilingualism* (New York: Mouton Publishers, 1978), pp. 129-148.

(٤٠) انظر: لويس جان كالفي، **حرب اللغات والسياسات اللغوية**، ترجمة حسن حمزة؛ مراجعة سلام بزي حمزة، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، الفصل الثاني عشر، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٩.

لا شك في أنّ هناك عوامل كثيرة تؤثر في نجاح التخطيط اللغوي أو فشله، منها العامل اللغوي الذي يتصل باللغة نفسها، وقدرتها على الاستجابة للتطوير، ومنها العامل الاجتماعي النفسي الذي يتعلق بمواقف الناس من لغتهم، ومدى تمسكهم بها، ومدى تأثرهم بالتطورات المتسارعة من حولهم، ومنها العامل السياسي، وهو مهم جدًا في حال التخطيط اللغوي، وهنا تظهر بوضوح العلاقة المباشرة بين السياسات العامة للدولة والسياسات اللغوية المعلنة من جانبها، التي قد تخضع، أحيانًا، لضغط الواقع، فتغدو حبرًا على ورق، ليس لها في التطبيق الواقعي أي وجود. وهناك العامل الديني الذي يُعَدُّ من أقوى العوامل تأثيرًا في الحفاظ على اللغة والتخطيط لبقائها وانتشارها.

لكنّ الحديث عن تخطيط للُغة العربية في الوطن العربي كله قد يكتنفه كثير من الصعوبات والعقبات:

أولى هذه العقبات هي التمسك بالقُطرية والمحلية على حساب البعد القومي، إذ أصبحت الهوية المحلية تتقدم تقدمًا كبيرًا، في اهتمام الناس في بعض الدول، على الهوية العربية الإسلامية، بل إنها قد تظهر في كثير من الممارسات كأنها بديل من الهوية العربية الإسلامية، أو المقابل لها. وليس الاحتفاء بالتراث الشعبي والشعر النبطي إلا صورة من صور الاستغراق في ذلك، والابتعاد من الجذور الجامعة في التاريخ والعروبة والإسلام. ولا يعني قولُنا هذا الدعوة إلى هجر المحلي تمامًا، فهذا بعيد من الواقع، مجافٍ لطبيعة الأشياء، لكنّ القصد وما نرمي إليه هو أن نُخطط لعملية توازن حقيقية تعظّم الجوامع وترتب الأوليات ترتيبًا حقيقيًا، وأنْ نضع الأمور في مواضعها، وألّا يُقدَّم المهم على الأهم، وأن يُلتفت إلى العوامل الجامعة الموحِّدة لا إلى العوامل المفرّقة المشتتة.

ثاني هذه الصعوبات هو ما قد نصطلح عليه باسم «التخطيط المضاد»، حيث كثيرون من الناس يتوجهون بقوّة إلى توجيه أبنائهم للتعلم في المدارس الأجنبية، بل إنهم يعكفون على البحث عن أفضل هذه المدارس، ومعيارهم في ذلك قوة المدرسة في تعليم اللغة الإنكليزية، يقوّي هذا التوجّه ما يتبنّاه كثير من الحكومات من اعتماد اللغة الإنكليزية في التعليم

الجامعي، وفي التعليم العام لبعض المواد. نتج من ذلك ما يشبه الغربة بين الأبناء ولغتهم، والانقطاع شبه التام بينهم وبين أدبهم وتاريخهم. وإذا أضفنا إلى ذلك ما تبنّاه بعض الدول من استقدام معلمين أجانب توكَل إليهم مهمة تعليم الأبناء من مرحلة رياض الأطفال إلى نهاية التعليم الجامعي، فإنّ هذا سيشكل ضغطًا قويًا في اتجاه اللغة الإنكليزية على حساب العربية.

ثالث هذه العقبات هو ما يُسمّى «عقبة عدم الكفاية»، وهو أمر متصل بآليات التنفيذ والتطبيق؛ «فحين تختار لغةً لتكون لغة التعليم، فإن يستوجب ذلك أن تحظى هذه اللغة بكثير من الدعم العلمي والتربوي والرسمي والمادي والبشري، ما يجعل آليات استخدامها في مجال التعليم ميسَّرا جاذبًا. لكنّ الذي يعانيه كثير من اللغات، والعربية واحدة منها، أنّ آليات التنفيذ الناجحة غائبة أحيانًا وضعيفة أحيانًا أخرى، فليس هناك دعم مؤسسي قوي للُغة من أهلها، وليست هناك مراكز بحوث علمية متخصصة تُشخّص الواقع، وتُطور وسائل ومواد تعليمية أساسية تمد بها بيئات التعلم المختلفة، وهناك ضعف كبير في المناهج، إضافة إلى المعلمين غير المؤهلين، والتدريب غير الجيد، والإعداد الضعيف للوسائل التعليمية ومصادر التعلم الأخرى»[٤١].

لعل غياب رؤية موحّدة للجهود في الوطن العربي وتشتتها، وغياب التخطيط بعيد المدى، وضعف العمل المؤسسي، وغياب التنسيق، وقلة التمويل، وضعف الإرادة الشعبية والحكومية، كل ذلك يقف أيضًا في وجه تحقيق المأمول للتخطيط اللغوي الناجح الذي يخدم العربية.

إذا كان العرب اليوم يعيدون اكتشاف أنفسهم، ويتلمسون دربهم للعودة إلى منابع قوتهم، فإنّ قضية اللغة تقف في أعلى سلم الأولويات التي يجب الالتفات إليها. إننا بحاجة ماسّة إلى دراسة الواقع اللغوي دراسة علمية مشخصة فاحصة، تستكشف مواقف الناس من لغتهم، وتصنفها، وتنظر في الأسباب التي تقف وراء اختيارهم لغة دون أخرى، وتتجاوز ذلك إلى ما يقف وراء هذه الاختيارات من عوامل نفسية، أو اجتماعية، أو غيرها. ثم

---

(٤١) النجار، **اللغة: جدل الهوية والمعرفة**، ص ١٠ ـ ١١.

تتجه إلى التخطيط العلمي للحفاظ على العربية في كل مجالات الاستعمال، وفي كل أشكال التواصل.

إنّ أكثر ما تحتاج إليه العربية اليوم هو التخطيط اللغوي السليم في إطار خطة عربية شاملة تستند إلى قرارات سياسية ملزمة توجه البحث العلمي إلى معالجة المشكلات التي تحول دون قيام اللغة العربية بمهماتها في أمور الحياة كلها، وتقديم أفضل السبل للنهوض بتيسير تدريس اللغة العربية في المدارس والجامعات، وتعزيز وظيفتها في الإدارة والتعليم والبحث العلمي، والتوقف عن حرمانها من أن تكون لغة التعليم في العلوم البحتة والهندسة والطب والعلوم الإدارية بل في العلوم الإنسانية. ليست قضية النهوض باللغة العربية من القضايا الهامشية التي تحتمل التأجيل، بل هي في لبّ التعبير الصادق عن الهوية والاستقلال والإرادة الوطنية والقومية والتقدم في شتى المجالات.

الفصل السابع

في إشكالية اللغة والهوية والتنوُّع الثقافي

عبد الرزاق الدواي

«في وعي شباب الربيع العربي تنبثق معالم رؤية جديدة إلى العالم، هي اليوم في طريقها لصوغ سمات غير مسبوقة للهوية الثقافية العربية، نرجِّح أن اسم العرب فيها لن يبقى مُقترنًا لدى دول الغرب، فقط بإنتاج النفط وبالتطرُّف وبالهجرة السرية. ربما سيقدَّر له أن يرتبط من الآن فصاعدًا، لأول مرة في التاريخ الحديث والمعاصر، بقيمةٍ نوعية جديدة هي ثورة الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية».

مقدمة

في هذه الدراسة، نقترح مُقارَبَة تحليلية ونقدية للعلاقة الجدلية المفترضة، بين اللغة والهوية والتنوُّع الثقافي، مستأنسين بمُعطيات مستمدة من حقول الدراسات الإنسانية والاجتماعية واللُغوية. والفكرة الرئيسة التي نَوَدُّ عرضها وتطويرها هي التالية: إذا كانت اللغة عنصرًا مُستمِرًا ومُوَحِّدًا وحامِلًا للثقافة، فإن الثقافة بعناصرها المتنوعة هي المُكوِّن الأساس للهوية الاجتماعية. وعلى الرغم من شيوع فكرة أن اللغة مرآة للهوية، فإن الفرضية التي نتبناها هي عدم الخلط بين الهوية اللُغَوِية والهوية الخطابية؛ سندُنا في ذلك نتائجُ دراسات لُغَوِية حديثة، بخاصة في مجال علم اللغة الاجتماعي. ذلك لأن الفكر يتعيَّن أساسًا بالخطاب؛ والخطاب هو اللغة مضافة إليها

خصوصيات الاستخدام والتداول، وهذه ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياقات الخاصة، وبالعادات الثقافية للجماعات التي ينتمي إليها المتخاطبون. ومن أجل إغناء تحليلنا بعناصر جديدة، سنتطرق أيضًا بالتفصيل إلى إشكاليتي الهوية والتنوُّع الثقافي، في زمن «العولمة الثقافية»، والفضائيات، وربيع الثورات العربية.

أولًا: في دلالة مفهوم الهوية

بداية، يَجمُل بنا إلقاءُ نظرة سريعة على دلالة مفهوم الهوية. نستهل ذلك بالقول إن هذا المفهوم، في استعمالاته العامة والأكثر تداولًا، يدل على مجموعة خصائص يُفتَرَضُ أنها أساسية، مُستَقِرَّة ومُستمرَّة عند فرد من الأفراد، على الرغم مما قد يطرأ عليه من تغيُّرات. وعادة ما يُنظَر إلى تلك الخصائص على أنها هي التي تجعله يظل هُوَ هُوَ، مُتماثِلًا دائمًا مع ذاته، بحيث يُمكِنُ التعرُّف إليه من خلالها وتمييزِه من غيره. وفي حقول الفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ثمة نوع من التوافق العام على أن مفهوم «الهوية الثقافية» يُحِيل إلى مجموع العناصر والمُقَوِّمَات التي يُفتَرَضُ أنها تسمح بالتعرُّف إلى الانتماء الثقافي لشخص ما، أو لمجموعة بشرية معيّنة. كما يُشير كذلك إلى الوعي الضمني أو الصريح، بالانتماء إلى جماعة بشرية معيّنة تعيش في فضاء جغرافي مُحَدَّد؛ وتشترك في تاريخ وتُرَاث ثقافي، تُعتَبَرُ اللغةُ أحد مُكَوِّناتِه الرئيسة. الأمر يتعلق إذًا بصورة مِثالية تُكوِّنها جماعة بشرية عن نفسها عبر التاريخ، وتتخذ منها سبيلها إلى تعريف نفسها، من خلال تأكيد ما يُميِّزها من ذوات أخرى.

المُلاحَظ أن الاهتمام بإشكالية الهوية الثقافية يتنامى باستمرار في عالم اليوم، بسبب تجدُّد مشاعر الارتباط العاطفي المِثالي بالأرض، وبالذاكِرَة الجماعية وبالتاريخ؛ والحنين إلى الماضي وإلى الأوطان عمومًا. فضلًا عن التأثيرات التي تخلقها أيديولوجيات التحرُّر الوطني، والانتفاضات والثورات الشعبية الجديدة التي تنجَز وتتحقق بفضل إرادات الشعوب وإمكانات التوَاصُل العالمي السريع والشامل التي تتيحها تكنولوجيا الإعلام والتواصل الجديدة. نُرجِّحُ أن العناصر السابقة متضافرة تساهم بقدر كبير في إثراء

المضمون الحديث لمفهوم الهوية الثقافية، بل وفي شحذه وشحنه بحمولة وجدانية قوية لم تكن مقترنة به من قبل[1].

الظاهر أن الشعور بالانتماء إلى هوية ثقافية معيّنة هو بمنزلة حاجة نفسية واجتماعية ضرورية لا غِنى عنها لأي إنسان. فهذا الانتماء هو المجال العاطفي والرمزي لنمُوِّ الذات وإثباتها وتفتُّحها. فالكائن البشري يمكن تشبيهه بشجرة، ليس بمقدوره أن ينمو ويعيش حياة عادية إذا لم تكن له جذور ثقافية عميقة يتغذى منها روحيًا ومعنويًا؛ ويستمد منها معانيَ لحاضره ومستقبله. وفي تقديرنا أن الإحساس بالهوية الثقافية والوعي بها لا يُصطنع أو يُصنع صنعًا، بل يوجد دائمًا كالمكبوت في حالة الكُمون. يستيقظ ويشتد، في ظروف التحوُّلات والانتقالات الكبرى التي تجتازها الشعوب، وتتخللها الأزمات والتصدعات الاجتماعية والنكسات. ذلك لأن التشبُّث بالهوية الثقافية في هذه الحالة يكون بمنزلة الملجأ والملاذ الآمن.

إن إطلالة استقرائية سريعة إلى تُرَاثنا الثقافي، تكشف بقدر كافٍ من الوضوح أن الخطاب عن الهوية الثقافية في فكرنا العربي الحديث والمعاصر ارتبط غالبًا بالماضي أكثر مما ارتبط بالمستقبل، بسبب اعتقاد سائد عندنا بأننا ورثنا من الماضي وعن السلف تُرَاثًا قيميًا قادرًا على أن يوقّع بختمِه شخصيتنا مرّةً واحدة وإلى الأبد، تراثًا وُصِفَ بأنه متحرِّر من قيود المكان والزمان، ومُسقِط من حساباته التغيرات الطارئة على العالم باستمرار. يكفينا إلقاء نظرة متأنية على السمات العامة التي تطبع عادة المراحل الحاسِمَة في التطور التاريخي للبشر، للوقوف على ما يتعارض تمامًا مع ذلك الاعتقاد. فمهما كانت المجتمعات البشرية حريصة على أن تظل وثيقة الصلة بثقافاتها في صيغها العريقة وأصولها القديمة، فإنها غير قادرة على الاستمرار إلى الأبد باعتبارها مجرَّد مُستهلك عقيم لتلك الثقافات. لذا فهي تضطر إلى تحديثها تدريجيًا كلما أرغمتها الظروف والضرورة على ذلك، طبعًا بالقدر المُمكن لها استيعابُه مرحليًا وتحمُّلُه.

---

(١) لمزيد من المعلومات حول مفهوم الهوية، انظر: عبد الرزاق الدواي، «الهوية الثقافية: جدلية الثقافة والمُثاقَفَة: ملف إشكالية الهوية،» المناهل (وزارة الثقافة المغربية)، العددان ٧١-٧٢ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ٧٥-١٠٩.

لا نخفي هنا كوننا نتبنى تَصَوُّرًا مُغَايِرًا لمفهوم الهوية الثقافية. إننا نفهم من الهوية الثقافية قبل كل شيء الشعورَ بالاعتزاز القويِّ بالانتماء إلى الأرض والتاريخ المشترك، وإلى الوطن الذي يحمي الكرامة ويوفر الإحساس بالأمن والأمان، ويضمن حق التمتع بالعدالة الاجتماعية وبكل الحقوق المتعارَف عليها عالميًا. كما يتيح إمكان الاستفادة من المكتَسبات الإنسانية المتاحة في عالم اليوم، في ظل الانفتاح على الثقافات الإنسانية المغايرة. نراهن بقوة على أن الهوية الثقافية لشعب من الشعوب ليست مُعطًى ثابتًا، ولا مقولة مطلقة خارج المكان والزمان، بل هي على العكس من ذلك، إنجاز وعملية تشييد وبناء مستمرة.

إذا صح أن الهوية الثقافية لشعب من الشعوب تورَث في جزء من نَوَاتها وتُتَنَاقَلُ عبر الأجيال والعصور، فهي في جزء مُهِمٍّ منها مشروع مستقبلي مُتفتح دائمًا على القابلية للتجَدُّد، وإعادة التشكُّل واكتساب سمات جديدة اعتمادًا على إمكانات واقعية، تُوفِّرها معطيات المرحلة المعاصرة للتَطَوُّر البشري في مجالاته المختلفة. والحق أن الحالة الطبيعية والسوية لأي ثقافة ولأي هوية ثقافية هي أن تظل قادرة على الحياة وعلى الانفتاح والتطور والتفاعل والاغتناء والعطاء. ولأن الهوية تتعيَّن أكثر ما تتعيَّن في الثقافة، كما سبق أن عَبَّرنا عن ذلك في مكان آخر، فإن الثقافة بقدر ما هي أسلوب متميز في الحساسية والتفكير والسلوك والتعبير، هي كذلك تفاعُل وتبادل مع ثقافات أخرى، ومُثاقفة إيجابية ومتكافئة[٢].

ثانيًا: الثقافة مُكَوِّن أساسي للهوية الاجتماعية

عندما نتفحص مُجمَل تعاريف مفهوم الثقافة المتداولة حاليًا بين الباحثين في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، سنقف على كون التعريف المحال إليه أكثر من غيره، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، هو تعريفُها بوصفها وسيلة ضرورية لاكتساب صفة الانتماء الفعلي إلى كيان اجتماعي

(٢) حول هذا الموضوع انظر: عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة (الدار البيضاء: دار المدارس، ٢٠٠٤)، الفصل الثاني: «عناصر رؤية للفكر الفلسفي العربي في المستقبل»، ص ٢٩ـ٤٢.

متميِّز ومُحَدَّد؛ ومؤسسة رمزية للحفاظ على تراث هذا المجتمع وتقاليده ونقلها إلى الأجيال الجديدة. نحن هنا أمام دلالة حديثة نسبيًا، تسمح بالنظر إلى الثقافة على أنها واحد من العناصر والمُكوِّنات الأساسية لتحديد الهوية الاجتماعية للأفراد، لكونها كيفيةً خاصة لرؤية الوجود والحياة، وأسلوبًا في العيش والسلوك والإحساس والإدراك والتعبير والإبداع، يتميَّز به مجتمع بشري مُعيَّن في ما يملكه من أصالة عريقة ومُتجَذِّرة في تاريخه. فضلًا عن ذلك، هي نابعة من ظروفه وبيئته الجغرافية وتطوُّر بلاده التاريخي والحضاري، وبصفة خاصة من لغته باعتبارها عنصرًا، متميزًا، مستمرًا، مُوَحِّدًا، وحاملًا ناقلًا للتراث الثقافي.

هذا التصوُّر للثقافة يمثل خلاصة التوجهات الحالية، في حقل الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية المعاصرة. اكتسب أهمية إضافية بعد أن اعتمده المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية في مدينة مكسيكو عام ١٩٨٢. في فقرة من البيان الختامي لهذا المؤتمر نقرأ: «إن الثقافة في معناها الواسع تعني مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المتميزة، التي يختص بها مجتمع بشري معيَّن أو فئة اجتماعية بعينها. وهي مُركّب يشمل الآداب والفنون وأنماط العيش والحياة، كما يشمل الحقوق الأساسية للإنسان، ومنظومات القِيَم والتقاليد والمعتقدات»[٣]. والحق أن التصوُّر المذكور يحيل على الرؤية المتميزة لأمة من الأمم ولشعب من الشعوب إلى الكون والحياة والمصير، وإلى الإنسان ومكانته ورسالته في الوجود. ومن خلاله تصبح الثقافات البشرية تعابير متنوعة عن أساليب الشعوب المختلفة في الحياة بكل ما تتضمنه من تفاصيل تتصل بتنظيم الأسرة وعلاقة أفرادها في ما بينهم وبالآخرين، كما تتعلق بالطعام والشراب والمسكن والأثاث والفراش واللباس، والمعتقدات والعادات والأقاصيص والأمثال والحِكَم.

من خلال هذا المنظور، يتضح أن الثقافة ظاهرة بشرية عامة؛ فكل شعب من الشعوب ينتمي إلى ثقافة تعتبر نفسها فريدة، تستمد خصوصيتها

(٣) انظر: «إعلان مكسيكو حول السياسات الثقافية» الصادر عن المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية، الذي عُقدَ في مكسيكو برعاية منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم من ٢٦ تموز/ يوليو إلى ٦ آب/ أغسطس ١٩٨٢.

من الشكل الذي تأخذه عنده مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية. إنها ظاهرة عالمية نابعة من لغات الشعوب وآدابهم، ومن سائر تفاصيل حياتهم؛ نابعة من بيئاتهم الجغرافية وتطوُّر بلدانهم التاريخي والحضاري. ومن هنا حاز القول، إن سمات ثقافة ما وتأثيراتها تظهر في فاعليات المنتمين إليها وأنشطتهم كلها. كما أنها تشكل النواة الرئيسة التي تُنسَج انطلاقًا منها هويتهم الاجتماعية المميزة لهم من المنتمين إلى ثقافات أخرى مُغايرة. ففي مرآة الثقافة يَتعرف كل شعب إلى نفسه، ومن خلالها يُتعرف إليه من مناظير الثقافات الأخرى.

جدير بالذكر هنا أن مصطلح **Kultur**، في فضاء اللغة الألمانية والتُرَاث الجرماني عمومًا، يميل بالفعل إلى الدلالة على ظاهرة الثقافة باعتبارها تعبيرًا عن الخصائص والطموحات الوطنية لأمة من الأمم أو لشعب من الشعوب، أي بصفتها هوية اجتماعية. وفي هذا السياق نُذكّر بأن كتابات الفيلسوف الألماني جُوهان هِرْدِر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، وهو من مُفكري عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، تحوي مجموعة من الأفكار حول الثقافة، يُنظَرُ إليها اليوم على أنها كانت في زمانها إرهاصات مبكرة لفكرة الثقافة باعتبارها هوية اجتماعية. ويُعَد هذا الفيلسوف بحق من أوائل الذين نظروا إلى ظاهرة الثقافة على أنها ظاهرة إنسانية عالمية، توجد عند جميع الشعوب، تستوي في ذلك الشعوب الموصوفة بالمتحضرة، أو تلك الموسومة بالبدائية. وهو معدود كذلك ضمن الرواد الذين لفتوا الانتباه إلى واقعية الاختلافات الفعلية الموجودة بين الثقافات البشرية، ودعَوا إلى ضرورة الاعتراف بالتنوُّع والتعدُّد الثقافي؛ فكل ثقافة بشرية في نظره فريدة من نوعها، لأنها تعبِّر عن الروح الوطنية والقومية لمجموعة بشرية معيّنة. ونسوق هنا فكرة من أفكاره، وردت في كتابه **أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية**: «إن ثقافة شعب من الشعوب هي بمثابة الدم الذي يسري في شرايين أفراده»[٤].

(٤) نقلًا عن: تيري إغلتون، «الثقافة في طبعاتها المختلفة،» ترجمة ثائر لبيب، **المعرفة** (وزارة الثقافة ـ دمشق)، العدد ٤٦٠ (٢٠٠١)، ص ٦٩. وثمّة ترجمة فرنسية لكتاب هردر في: Johann Gottfried Herder, *Histoire et Cultures: Une autre philosophie de l'histoire, idées pour la philosophie de l'humanité* (Paris: Flammarion, 2000).

ثالثًا: الهوية الثقافية بين اللغة والخطاب

لعل القاسم المشترك بين أغلب المهتمين بالدراسات اللغوية الحديثة يتمثل بتعريف اللغة بكونها نظامًا من العلامات الصوتية والمكتوبة والإشارية، وظيفته إتاحة التوَاصُل بين أفراد جماعة لغوية معيّنة، بواسطة تركيبات تضبطها قواعد نحوية وصرفية خاصة، وتتضمن في الوقت ذاته معاني مُدونةً اجتماعيًا، ومُتداوَلة بين أعضاء الجماعة المذكورة. ودرج القول إن اللغة أقدمُ تجليات الهوية، وهي بهذا المعنى مرآة عاكسة للهوية الاجتماعية، ومُقوِّم أساسي ضامن لوحدتها واستمرارها. ومن هنا نشأة فكرة أن كل جماعة بشرية تنتمي، إن واقعيًا أو افتراضيًا، إلى تراث ثقافي متميز ينتقل إلى أجيال الجماعة عبر اللغة؛ كما يتوارثه جميع أفرادها باعتباره هبة فطرية من لغتهم الخالدة[٥].

صحيح أن لا غنى عن اللغة لتشكيل هوية اجتماعية وثقافية، ولضمان الاندماج والتماسك الاجتماعي بين أفراد مجموعة بشرية معينة؛ وفي نهاية المطاف للحفاظ على مشاعر التضامن الوطني والانتماء إلى تراث ماضٍ مشترك. ولا جدال في أن اللغة، في ظروف تاريخية واجتماعية خاصة، تقوم فعلًا بدور الممثل البارز والمرجعية الأساسية للهوية الاجتماعية والوطنية، بالنسبة إلى المنتمين المفترضين إلى هذه الهوية. يمكن الوقوف على ذلك عن كثب في كل مرة تشعر فيها جماعة بشرية ما بأنها مهددة في كيانها. وفي تاريخنا الحديث والمعاصر أمثلة كثيرة على ذلك.

على الرغم من رسوخ فكرة أن «اللغة مرآة للهوية»، نحرص في مقاربتنا على عدم الخلط بين الهوية اللغوية والهوية الخطابية. وسندُنا في ذلك نتائج دراسات لغوية حديثة، بخاصة في مجال علم اللغة الاجتماعي

---

(٥) مفهوم التوَاصُل (Communication)، يدلّ على عمليات نقل المعلومات واستقبالها، وتبادل الآراء والأفكار والقناعات والمشاعر، بين الأفراد والجماعات عبر وسائط متعدّدة. انتقل هذا المفهوم إلى الفكر المعاصر من ميادين علوم الإعلام بخاصةً، وكذلك من اللسانيات الحديثة، حيث اغتنت فيها دلالته بفضل مساهمات العالم اللساني الروسي رومان جاكبسون (١٨٩٤ ـ ١٩٦٤). وهو صاحب النظرية القائلة إن بنية التواصل تتألّف من ستة عناصر هي: السياق، المُرسِل والمرسَل إليه، والقناة والرسالة، والشيفرة. ولكلّ واحدٍ من هذه العناصر وظيفة خاصة.

(Sociolinguistics). وللتذكير، فإن هذا التخصص المعرفي فرع من اللسانيات الحديثة، يولي اهتمامًا كبيرًا لظاهرة التفاعل بين اللغة والمجتمع والثقافة؛ وبالتالي للشق التداولي والتواصلي الفعلي للغة. وهو شق يتعيَّن أساسًا في السياقات الخطابية، كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف اللغوي لودفيغ فيتغنشتاين(٦). فالمتكلم حينما يتلفظ بعباراته إنما يقوم بذلك وفق ظروف التواصل وطبيعة المتلقي، لا وفق شروط النظام اللغوي وحده وفي حد ذاته. ذلك لأن الفكر يتعيَّن بالخطاب الملموس؛ والخطاب هو اللغة مضافة إليها خصوصيات الاستخدام والتداول المستمرين؛ وهذه ترتبط صميميًا بالسياقات وبالعادات الثقافية للجماعات التي ينتمي إليها المتخاطبون. الخطاب في نهاية المطاف هو آليات استخدامات اللغة التي تُعبِّر عن عادات التفكير والقيم والمعتقدات، المُميِّزة لمجموعات بشرية معينة. تلك الآليات مُمكنة طبعًا بفضل الخصائص البنيوية للأنظمة اللغوية، بَيْدَ أنها في المقابل تساهم في تغيير تلك الأنظمة ذاتها، وتؤثر فيها على المدى الطويل.

إذا كان من المأثور القول إن اللغة مُعبِّر أساسي عن الخصوصيات الثقافية، فنحن نُرجِّح أن الخطاب هو الذي يقوم بالأحرى بالإنجاز الفعلي لهذه المهمة. بعبارة أخرى، ليست الأشكال التي تُرسَم بها الألفاظ وتُكتب، ولا قواعد التركيب والنحو هي وحدها الحامل للثقافة وبالتالي للهوية؛ بل الحامل الفعلي لهما هو أساليب الكلام عند كل جماعة بشرية، هو طرائق التفكير والتفسير والإقناع، والسرد، والإغراء... صحيح أن المجموعات البشرية تتشكل حول قيم رمزية تنتمي إلى تراث ثقافي تاريخي متنوع، لكنها مجموعات منبثقة من الخطاب وليست مجموعات لغوية صرفة(٧). وبوسعنا القول إن المجتمعات البشرية كلها، ولا تُستثنى منها المجتمعات العربية،

---

(٦) من رواد علم الاجتماع اللغوي الحديث نذكر العالم اللغوي الأميركي وليم لابوف (١٩٢٧ +) (William Labov). أما لودفيغ فيتغنشتاين (١٩٥١ ـ ١٩٨٩) (Ludwig Wittgenstein)، فهو فيلسوف لغوي، نمساوي الأصل وبريطاني الجنسية. خلّفت فلسفته تأثيرًا حاسمًا في الفلسفة التحليلية المعاصرة. من مؤلفاته المشهورة: *Le Tractatus logico-philosophicus* (1921), et *Philosophical Investigations* (1953).

(٧) تراجع هنا الدراسة الفرنسية المهمة: **اللغة والخطاب والهوية الثقافية** في: Patrick Charaudeau, «Langue, Discours et identité culturelle,» *Études de linguistique appliquée*, vol. 3, nos. 123-124 (2001), pp. 341-348.

هي مجتمعات مركّبة، بدرجات متفاوتة طبعًا، من مجموعات ثقافية ولغوية مختلفة، تتعايش وتتساكن على الأرض نفسها، كما تتعارف في الشتات. بل هي تنحو باستمرار لأن تتقارب أكثر، نتيجة تعاظم موجات الهجرة، وانبعاث النزعات الثقافية الخصوصية، في عصر يوصف بكونه عصر حقوق الإنسان وتكنولوجيا الإعلام والتواصل الجديدة.

نوجز فنقول إن في كل لغةٍ علاقةَ تفاعل مستمر مع ثقافة المجموعة الناطقة بها؛ وهي تساهم في تشكُّل الهوية الثقافية لأفراد تلك المجموعة، كما تترك بصماتها جلية في نمط تفكيرهم؛ وتُعَدُّ ناقلًا ممتاز للثقافة عبر الأجيال والعصور. بيد أن هذا الدور المهم الذي تقوم به اللغة في تشكيل الهوية الثقافية، لا يعني بتاتًا أنها العامل الوحيد والحصري في بنائها. ونجزم أنه يكاد يكون من المستحيل في عالمنا العثورُ على شخص استثنائي، يمكن أن يُعرَّف بالانتماء إلى مجموعة ثقافية ولغوية وحيدة. فالمواطن المغربي على سبيل المثال هو في آن واحد: مسلم، عربي، أمازيغي، أفريقي، أندلسي. . . ولا نبتدع جديدًا عندما نقول إن هذه المُكوِّنات كلها تساهم في تشكيل هويته بمستويات متفاوتة[٨]. إذا كان الأمر كذلك، ترى، ماذا يحدث في حال وجود لغات عدة في المجموعة نفسها؟ ألا يستدعي ذلك طرح قضية الاعتراف باللغات والثقافات الجهوية، وبالتالي إعادة النظر في المفهوم السائد عن المواطنة؟

رابعًا: من التنوُّع الثقافي إلى المفهوم الجديد للمواطَنة

ليست ظاهرة تعدُّد الكيانات الثقافية وتنوُّعها واختلافها جديدة إطلاقًا، فجذورها تضرب في أعماق التاريخ الاجتماعي للبشر. وهي بالتأكيد إحدى الخصائص الأساسية للمجتمعات البشرية منذ البدايات الأولى لنشأتها. فالثقافات وضمنها اللغات، أخذت أشكالًا متنوعة عبر الزمان والمكان. ويظهر هذا التنوُّع في تمايز لافت للهويات الثقافية للمجموعات التي تتشكل

(٨) ثمّة دراسة حديثة حول هذا الموضوع من المفيد الاطلاع عليها: محمد مصباح، «الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١).

منها المجتمعات البشرية. وفي عصرنا الحالي، ثمة إجماع عالمي على اعتبار التنوُّع الثقافي تُرَاثًا مشتركًا للبشرية جمعاء، وشرطًا لازدهار حضاراتها. أكد هذه المسألة بوضوح **الإعلانُ العالمي للتنوع الثقافي** الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونيسكو) في عام ٢٠٠١. وهو إعلان مهمّ، قيل عنه إبّان صدوره إنه يُؤسِّس لفكر أخلاقي جديد؛ وإن أهميته بالنسبة إلى مستقبل البشرية قد تُعادل تلك التي حظي بها من قَبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨). من هنا تبلور الاقتناع بأن حماية التنوُّع الثقافي، باعتباره منبعًا للإبداع والتجديد، أمر ضروري لمستقبل الجنس البشري بأسره. تمامًا مثل ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى التنوع البيولوجي للكائنات الحية. يندرج مطلب هذه الحماية اليوم ضمن الحقوق والحريات الأساسية ذات الطابع الكوني، المنصوص عليها في مبادئ الجيلين الثاني والثالث من مدوّنة حقوق الإنسان[٩].

من وجهة نظرنا، نرى أن التعدُّد والتنوُّع والاختلاف بين الكيانات الثقافات البشرية في عالم اليوم، يشكِّل واقعًا حقيقيًا يصعب تجاهله أو غَضُّ الطرف عنه. وواقِع حقيقي أيضًا وجود اختلافات جزئية ومتفاوتة داخل المجموعات الثقافية التي تجمعها علاقات القرابة أو الجوار، بل توجد حتى داخل الكيان الثقافي الواحد الذي يبدو لأنظارنا مُتجانسًا ومُنسجمًا. ولا نشك في أن هذه هي أيضًا حال ثقافتنا العربية الإسلامية التي يُنظر إليها كأنها خلَت من شوائب التعدُّد، وظلَّت في منأى من عوارض الزمن والخلاف والصراع، في حين أن الخلاف فيها قائم ويسكُنُها واقعيًا وتاريخيًا. فتاريخها هو ككل تواريخ ثقافات العالم ميدان للخلاف والاختلاف، ما يتنافى طبعًا مع المواقف التي تأبى إلا أن تتحدث عنه بلغة التعالي والتوحيد والتنزيه. ولا ينكِرُ إلا مُتعامٍ أو مُستكبر حقيقةَ أنه على امتداد الأقطار المنتمية كليًا أو جزئيًا إلى هذه الثقافة، تتساكن مجموعات بل أقوام ذوو أصول ثقافية عريقة ومتنوعة، ساهمت ثقافاتهم بالتأكيد في إثرائها. بل ربما لم تستطع الثقافَة العربية الإسلامية أن تضرب بجذورها في أعماق تربة وبيئة تلك الأقطار، إلا

---

(٩) انظر: **الإعلان العالمي للتنوع الثقافي** (باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم ـ اليونسكو، ٢٠٠١)، وتنوع **أشكال التعبير الثقافي** (باريس: اليونسكو، ٢٠٠٥).

بفضل استيعابها العناصر الحية في ثقافاتها المحلية وتمثُّلها إياها.

إن مطلب الحفاظ على التنوُّع الثقافي والتعدُّدية الثقافية، يحتل مكانة ممتازة ضمن اهتمامات الدول في عالم اليوم. ولا نغالي إذا قلنا إن أغلب مجتمعات الألفية الثالثة سائرة قدمًا في اتجاه الاعتراف بالتعدُّدية الثقافية. ونرجح أن السؤال الواجب اعتياد طرحه حاضرًا ومستقبلًا ليس: «هل يجب قبول التعدُّدية الثقافية أم رفضها؟»، بل: «إذا كان من اللازم التسليم بمبدأ التعدُّدية الثقافية، فإلى أي حدود؟». إن المطالبة بحق «التنوُّع والتعدُّد الثقافي» أصبحت مشروعة أخلاقيًا وقانونيًا في سياقات النضال الذي تخوضه الشعوب المضطهدة، وتلك التي لا تزال تعيش تحت نير الاحتلال والهيمنة، دفاعًا عن استقلالها وهُوِيَّاتها الثقافية. لكن، في سياقات أخرى مُحددَّة، هل تحق المُبالغَة في تضخيم هذا المبدأ إلى حد أن يجد المنتمون إلى ثقافة ما أنفسهم مستكينين إلى قيم خصوصية مرفوعة إلى درجة المطلق، وفي نهاية المطاف مصابين بحالة من الفصام الثقافي؟ نحن نؤمن بأن الحل المعقول والحكيم هو الإقرار بأن الاختلافات الثقافية طبيعية وتاريخية، ويلزَم إيجاد آليات تدبيرها سلمًا داخل مناخ القبول بالتعدُّدية وحق الاختلاف الذي تنظمه قواعد الديمقراطية، ويستمر في إطار وفاق يتجدَّد بواسطة تلك القواعد ذاتها.

خامسًا: في مفهوم المواطنة الديمقراطية

إذا كانت ظاهرة الاختلافات الثقافية واللغوية تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الاجتماعي للبشر، فمن الثابت والواضح أن الذي يتغيَّرُ في شأنها ويتجدد، من عصر إلى عصر، هو كيفية التعامل معها وتدبيرها. والحق أن مسألة التعامل الحكيم مع الظاهرة المذكورة، والبحث عن طرق سلمية لتدبيرها ديمقراطيًا، تُعَد من التحديات الكبرى المطروحة في عالم اليوم، الموصوف بكونه عالم العولمة بامتياز. ومفيد هنا التذكير بأن الفكر الفلسفي والسياسي المعاصر يساهم حاليًا في تطوير النظر إلى هذا الإشكال، وثمة أسماء معروفة تُذكر في هذا المجال، لعل أبرزها الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور (١٩٣١+) (Charles Taylor)، والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (١٩٢٩+) (Jürgen Habermas).

معروفٌ عن الأول كونه من كبار المدافعين عن التعددية الثقافية

(Multiculturalism). وله في هذا الصدد كتابٌ يُعَد مرجعية مهمة في إشكالية الديمقراطية والاختلاف والتعددية الثقافية. فيه يعرض أطروحة تحثّ على إعادة بناء النظرية الليبرالية التقليدية السائدة حول مسألة المواطنة، بحيث تصبح قادرة على الاعتراف بحقوق الأقليات اللغوية والدينية، وبالتالي على استيعاب فكرة «المواطَنة المتعددة ثقافيًا». يُقِرُّ الفيلسوف في كتابه بأن مشكل الهويات، ومعه مشكل الاعتراف بالتعددية الثقافية، يتصدَّران اليوم النقاش المُثار حول الحياة الديمقراطية المعاصرة، باعتبار الديمقراطية تشكل الإطار الضروري والأنسب لإيجاد حل لهما. ويؤكد أن المطروح من خلالهما هو في الحقيقة مستقبل الدولة الديمقراطية ذاتها، ومن هنا بات مُتوجبًا على المجتمع الديمقراطي المعاصر أن يتعامل على قدم المساواة مع مكوناته اللغوية والثقافية كلها. لكن الفيلسوف، على الرغم من هذا الإقرار، لا يتردد في طرح تساؤلات تبدو في نظره وجيهة وملحة: إلى أي حد يمكن الذهاب بعيدًا في تطبيق مبدأ الاعتراف بالخصوصيات الثقافية داخل ثقافة قومية كبرى؟ وهل يجب إعطاء الامتياز للثقافة الأم الحاضنة لجميع الأطياف والهويات الثقافية، أم يتوجب بالأحرى معاملة المكونات كلها على قدم المساواة[١٠]؟

أما الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فمعروف عنه أنه يتبنى في فلسفته النزعة الكونية (Universalism) في مجال القيم الأخلاقية والسياسية، وفي الوقت نفسه يدافع عن التعددية والخصوصيات الثقافية، إذ يعتبرهما من صميم الحقوق الفردية للمواطن في المجتمع الديمقراطي لعالم اليوم. في منظوره، يتوجب على المجتمع المعاصر التفكير في الهياكل والأطر المؤسسية الضامنة والحاضنة للتنوع الثقافي، المتمثل أساسًا بالهويات والخصوصيات الفرعية، وكذلك التقاليد اللغوية والثقافية داخل الهوية القومية الجماعية الأم.

---

(١٠) انظر: Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), [en français]: *Multiculturalisme, diérence et démocratie*, traduit par Denis Armand Canal (Paris: Aubier, 1994).

لمزيد من التعمّق في فهم موقف تشارلز تايلور، انظر: الرجوع إلى فصل: تشارلز تايلور، «ديناميات الهوية: الاستيعاب والتثاقف والاختلاف،» في: بريان باري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، عالم المعرفة؛ ٣٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ص ١١١-١٨٤.

وذلك ممكن التحقيق من خلال الاعتراف بنوع جديد من المواطَنة، يسميه مواطَنة سياسية ديمقراطية حديثة، ترتكز على دولة الحق والقانون، وعلى المؤسسات الدستورية ذات الأهداف الإنسانية الكونية. وهذا النوع من المواطنة لا يتعارض في نظره مع الخصوصيات الثقافية، بل يظل الوسيلة الكفيلة بالحفاظ عليها في عالم تحكمه العولمة، من دون أن يعني ذلك التضحية بسيادة الدولة واستقلالها(١١).

حاصل القول إن الفكر الفلسفي والاجتماعي، في توجهاته المعاصرة، أصبح يأتلف بالتدريج مع فكرة أن «التنوُّع والتعدُّد الثقافي» حق طبيعي يَؤسِّس للثقافات البشرية فضاءً حيويًا للنمو والتفتح والازدهار والتبادل، في أحضان حضارة إنسانية يُؤمَل دائمًا أن تكون رحبة لمُكوناتها كلها.

سادسًا: الهوية في زمن العولمة الثقافية والفضائيات

الباحثون المُتتبعون لظاهرة «العولمة» يتفقون على أنها تفرز حاليًا نموذجًا ثقافيًا جديدًا ينتشر في أنحاء العالم، ويخترق الفضاءات الثقافية للمجتمعات، يستعمِر العقول تدريجيًا، ويساهم في إضعاف سلطة الدول على التحكم بما يُقدَّم إلى شعوبها من سلع ومنتوجات وأفكار. يُعزى الفضل في ذلك إلى التوظيف لفتوحات الثورة الرقمية وإنجازاتها المتلاحقة؛ في ميادين المعلومات والإعلام والاتصالات والتوَاصُل؛ ومنها ذلك العدد الهائل من الأقمار الاصطناعية المتطوِّرة، ومحرِّكات الإنترنت القوية وشبكاته، ومحطات فضائية إذاعية وتلفزية واسعة الانتشار، تبث صور «الحداثة الجديدة»، على مدار اليوم، إلى ساكِنة العالم أجمع(١٢).

---

(١١) في هذا السياق، انظر: Habermas Jürgen, «De la Tolérance religieuse aux droits culturels,» traduction et présentation par R. Rochlitz, *Cités*, no. 13 (2003), pp. 151-170.

يمكن الاستفادة كذلك من ملف حول إشكالية المواطنة في الفكر المعاصر، في: **التسامح** (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ سلطنة عُمان)، العدد ٢٠ (٢٠٠٧).

(١٢) حول ظاهرة «العولمة» وانعكاساتها المتعدّدة الأبعاد؛ هناك دراسات عربية مهمّة، نذكر منها على وجه الخصوص تلك التي تناولت الإشكالية المحدَّدة التي نهتمّ بها هنا، إمّا جزئيًا أو في القسم الكبير منها. من تلك الدراسات نذكر: **العَوْلَمَة والهوية** (الرباط: دار المعارف الجديدة، ١٩٩٧)؛ السيد يسين [وآخرون]، **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، =

لا جدال في كون العولمة الثقافية في طليعة الأحداث الكبرى التي تُحرِّك عَالَمنا المعاصِر؛ وهذا الزمن الذي نعيشه هو زمنها بامتياز. وهذا العهد التاريخي الجديد الذي تحياه المجتمعات البشرية له معالمُ لا تُخطئها العين، لعل أكثرها وضوحًا ذلك التيار العارم والنزوع المُتزايِد إلى التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره. بمعنى أن أسلوبًا مَعيَّنًا في الحياة، في السلوك والتفكير، وفي تكوين الاتجاهات الفنية والقِيَم الأخلاقية؛ يتجه حاليًا إلى أن يصبح مُعمَّمًا، ويفرِضَ نفسه على الجميع. ويبدو أننا لا نزال عند العتبات الأولى لهذه الظاهرة الكاسحة، الرامية إلى ربط المجتمعات البشرية اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا، بأشياء وأحداث تقع خارج أوطانها، وخارج تاريخها وذاكرتها الوطنية. من شأن هذه الظاهرة الغازية لأنحاء المعمور أن تُنتِجَ علاقات ثقافية غير متكافئة تغلب عليها التبعية والهيمنة. ومن الأكيد أن تجليّاتها تساهم حاليًا بفاعلية كبيرة في الانتشار السريع للأفكار وفي تداولها وتمازُجها، ومن ثمة في تسريع وتيرة المثاقفة على الصعيد العالمي. وتنجم عن ذلك الانتشار بالتأكيد تأثيرات تفضي إلى تغيير كثير من مقومات هويات كثير من الشعوب، من بينها اللغات، وبالتالي إلى تسريع عملية صهر التنوُّع الثقافي العالمي في بوتقة ثقافة كبرى مُهَيْمِنَة ذات ملامح غربية طاغية[١٣].

ما الموقف إذًا؟ أكيد أن المقاومة السليمة للتأثيرات السلبية للعولمة الثقافية في اللغات والهويات، لا يمكن أن تختزل في الارتداد إلى «هوية ثقافية ولغوية أصيلة» مرفوعة إلى درجة المطلق، والتقوقع فيها. وبالتالي،

= ١٩٩٨)؛ برهان غليون وسمير أمين، **ثقافة العَوْلَمَة وعولمة الثقافة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ومحمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/ فبراير ١٩٩٨)، ص ١٤ ـ ٢٢.

(١٣) يدلّ مصطلح «مثاقفة» (Acculturation) في حقل علم الاجتماع على ظاهرة تأثير وتأثُّر الثقافات البشرية بعضها ببعض، بفعل اتصال واقع بينها أيًا تكن طبيعته أو مُدَّته. إنها طريقة التفاعل والتكيُّف مع ثقافات الآخرين المُغايرة، إمَّـا إراديًا أو اضطراريًا، إمَّـا عن وَعْي وقصد أو بكيفية تقبُّلية لاشعورية. وفي عالم اليوم تتعاظم فرص المثاقفة باستمرار، نتيجة تطور التكنولوجيات الجديدة في المعلوميات والإعلام والتواصل. لمزيد من المعلومات حول الموضوع، انظر: عبد الرزاق الدواي، «عناصر تصور جديد لإشكالية الثقافة،» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** (مجلس النشر العلمي ـ جامعة الكويت)، العدد ٩٦ (٢٠٠٦)، ص ٣١.

الاكتفاء فقط بتحويل الوعي بالحاضر، بكل ثقله وتشعباته، إلى مجرد شحنات قوية من الحنين الرومانسي إلى الماضي. في تقديرنا، لعل المُهم في هذه الحالة هو فهم آليات الهَيْمَنَة الجديدة، والسعي من خلال إمكاناتها المتنوعة ذاتها إلى العمل على تغيير أو تعديل أثرها فينا وفي ثقافتنا، ما يعني بالضرورة التسلُّح بأدوات ثقافة العولمة ذاتها، في مجالات المعرفة العلمية والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة والحقوق، وهذا ما حاولنا تفصيله في فقرة سابقة: «دلالة مفهوم الهوية».

في تقديرنا، إذا ما أُحسِنَ فهم العولمة الثقافية واستثمار إمكاناتها غير المسبوقة، قد تمنح فرصًا استثنائية، من شأنها أن تساهم في إخراج المجتمعات العربية من دوامة الاستبداد والتخلف، وتفتح أمامها آفاقًا رحبة لمُمارسَة حريات جديدة. والواقع أن هذه الظاهرة، على الرغم من نزوعها إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من التنميط والتجانس الثقافي على الصعيد العالمي، قد تأتي أحيانًا بعكس ما هوَ متوقَّع منها. ذلك لأن الثورة الرقمية الهائلة المواكبة لها، والمتمثلة خصوصًا بالتقدم الهائل الذي تشهده باستمرار ميادين تكنولوجيات الأقمار الاصطناعية والفضائيات، من المُمكن أن تساهم أيضًا، ربما من دون قصد وعن طريق غير مباشرة، في لَمِّ شتات بعض القوميات التي يتشكَّل منها عالمنا اليوم. بل إنها قد تساعد في إعادة إحياء الروابط التاريخية والثقافية التي انفصمت في ما بينها بسبب دسائس العهد الاستعماري. ومن ثمة فهي قد تبعث الروح في هوياتها الثقافية الوطنية وتُعزِّزُها. ونُرَجِّحُ أن هذه الواقعة تنطبق بالفعل على التأثيرات الكبيرة التي أحدثتها الفضائيات في المنطقة العربية في زمن العولمة.

إن عصر البث الفضائي الذي دخله العرب مُرسِلين ومُستقبلين خلال فترة تتجاوز قليلًا عقدًا ونصف عقد من السنين، ساهم في دفع المجتمعات العربية والإسلامية إلى الإقبال المنقطع النظير على مشاهدة الفضائيات العربية، ربما لأنها هي الأقرب إليها لغويًا وثقافيًا، وكذلك لأنها تتجاوب مع كثير من طموحاتها السياسية والثقافية على المستوى الوطني والقومي والإنساني. وتتضح لنا هذه الفكرة أكثر عندما نعرض دراسات أُنجزت في السنوات الأخيرة عن هذا الموضوع، حيث نجد أنها تكاد كلها تؤكد أن الفضائيات

العربية الجديدة تحتل مكان الصدارة في اهتمامات المواطنين العاديين، وكذلك لدى النخب العربية السياسية والثقافية التي يبدو أن اهتمامها بالقنوات التلفزية الأجنبية مصدرًا للأخبار والتفاعل مع العالم، تضاءل بشكل ملحوظ عمَّا كان عليه من قبل.

بات جليًا اليوم أن بعض الفضائيات العربية الرائدة ساهمت خلال العقد الأخير من القرن الماضي وفي هذه الطلائع الأولى من القرن الحادي والعشرين، في توحيد إيقاع نبض الشارع العربي وجدانيًا وسياسيًا، وفي رفع درجة وعيه بأخطار سياسات الهَيْمَنَة الثقافية والإعلامية الغربية في أشكالها الجديدة. كما عمَّقت اهتمامه بقضايا العالم العربي الأساسية في مجالات استكمال التحرُّر، وفي ميادين التنمية والتحديث والدمقرطة وحقوق الإنسان. ولأن الدور الذي تقوم به هذه الفضائيات الرائدة على امتداد العالم العربي يتنامى باستمرار؛ فإن هذه الظاهرة الإعلامية أصبحت عامل قلق وإزعاج بالنسبة إلى مهندسي العولمة الثقافية وقِوَى الهَيْمَنَة الإعلامية الغربية. وبالفعل فإنها ما لبثت أن استرعت أنظارَ الباحثين الغربيين واهتمامهم، ودفعتهم إلى رصدها وتحليل تأثيراتها المؤكدة وأبعادها على المجتمعات العربية. وهي أبعاد بات من المحقَّق أنها لا تسير دائمًا في اتجاه المصالح الغربية في المنطقة. ولعل خير سنَد لما نقول ما كُتب ولا يزال يُكتَب عن الموضوع حتى الآن في أشهر المنابر الإعلامية والسياسية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية[١٤].

ثمة دراسات أخرى حول الموضوع نفسه، منها على سبيل المثال دراسة نشرتها عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي منذ سبع سنوات، في إحدى كبريات المجلات الأميركية المتخصصة؛ تناولت فيها الدور الذي تقوم به الفضائيات العربية في العالم العربي. ومن الأفكار المهمة الواردة في الدراسة أن الظاهرة التي تعنينا تعَدُّ حدثًا غير مسبوق في تاريخ المشهد الإعلامي

(١٤) النموذج الذي بحضرنا الآن هو ملف خاص تحت عنوان (الجزيرة، ظاهرة إعلامية عربية) Al-Jazira, phénomène médiatique arabe. نشره في بروكسيل المعهد الأوروبي للبحث حول التعاون المتوسطي والأوروبي العربي، ٢٠٠٣. ويضمّ ما يزيد على خمسين مقالة تحليلية ونقدية حول الفضائيات العربية الجديدة.

العربي الرسمي السائد الذي طال زمن خضوعه للرتابة والرقابة وللاجترار ولهيمنة الرأي الواحد. أحدثت فيه وفي نمط الحياة التقليدية تأثيرات ملموسة، بحيث إن الظاهرة المعنية تحوَّلت، خلال فترة وجيزة، إلى أداة فاعلة لاختراق هيمنة الإعلام الرسمي في المجتمعات العربية الإسلامية وكسر احتكاره. وكانت تأثيراتها الاجتماعية والثقافية بمنزلة مقدمات مفيدة للتربية على حرية الرأي والتعبير، والحوار والنقد. كما أنها فتحت الأعيُن على الدور المهم الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات المجتمع المدني في المجتمعات العربية. وهذه العناصر الإيجابية تُعتبر بحق مداخل ضرورية للتعريف الواسع بأفكار الحقوق والحريات والديمقراطية في البيئة العربية، وبالتالي للتربية على حقوق المواطنة. وخلصت الباحثة إلى نتيجة أن الملايين من العرب والمسلمين الذين يُقبلون اليوم بكثافة على مشاهدة الفضائيات العربية، وهي تخص بالذكر منها قناة الجزيرة، إنما يقومون بذلك لأنهم يجدون فيها بالفعل ما يفتقدونه تمامًا في قنواتهم التلفزية الرسمية(١٥).

الحقيقة، أنه لا يمكن نكران أن الفضائيات العربية الجديدة، وفي طليعتها قناة الجزيرة، ساهمت بفاعلية كبيرة في إذكاء شرارة ربيع الثورات العربية الجديدة التي لا تزال متقدة حتى الآن؛ وفي تعميق الشعور بالانتماء الثقافي القومي لدى المهاجرين العرب في مختلف بقاع العالم. أحدثت هذه القناة ثورة إعلامية وثقافية كبيرة في الوطن العربي، كما أصبحت بحق حاضنة ثورات التغيير في العالم العربي من أجل هوية ثقافية عربية جديدة(١٦).

---

(١٥) نُحيل هنا بصفة خاصة إلى مقالة نشرتها فاطمة المرنيسي بالإنكليزية في أواسط عام ٢٠٠٤، في مجلة المجموعة الإعلامية الأميركية المشهورة TBS. عرضت المرنيسي في مقالتها مقاربة للمشهد الإعلامي العربي الجديد في زمن الفضائيات ومدى التأثير الذي أحدثته في التفكير وفي الحياة التقليدية. وفي العدد نفسه من المجلة يمكن الاطلاع على بحث قيّم للكاتب والمحلّل السياسي اللبناني غسان سلامة، وعنوانه: «الفضاء العالمي: الفاعلون والرهانات والأنظمة». انظر: Fatéma Mernissi, «The Rise of Women as Communicators in Digital Islam,» *TBS*, no. 12 (Spring-Summer 2004).

(١٦) من المفيد هنا مراجعة: فيليب سيب، **تأثير الجزيرة: كيف يعيد الإعلام العالمي الجديد تشكيل السياسة الدولية**، ترجمة عز الدين عبد المولى (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات بالتعاون مع الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١١)، كما يمكن الاطلاع على ملخص له في: «تأثير الجزيرة: .. الهوية وطريق التغيير،» الجزيرة نت (١٢ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://aljazeera.net/nr/exeres/37360eb8-161a-4c45-b84f-00dc3d1df86a.htm?googlestatid=9>.

سابعًا: الربيع العربي وإشكالية الهوية

في الفقرة الأخيرة من مقاربتنا، يحسُن بنا التوقف لحظة للتعبير عن التقدير والإعجاب الكبيريْن بموجات التحَرُّر العربية التي شهدها عام ٢٠١١، خلال اندلاع أحداث ما سيُدوّنه تاريخُنا المعاصر باسم ربيع الثورات العربية، فلهذا الربيع بالتأكيد علاقة وثيقة بإشكالية الهوية موضوع دراستنا. اتضح لنا من خلال متابعة حلقاته المتسارعة، أن ثمة قواسم مشتركة بين الأقطار العربية التي عاشت انتفاضاته فعلًا؛ يمكن إجمالها في ما يلي: استمرار احتكار السلطة والنزوع السافر إلى توريثها من دون ترك أي احتمال لتداولها الديمقراطي؛ غياب الحريات والحقوق والعدالة الاجتماعية، التناسل المتفاقم لظاهرة انتشار الفساد في مرافق الدولة كلها، الاستخفاف بالهوية الوطنية والقومية.

في فصولِ موجات التغيير المذكورة كلها، لمسنا عن كثب عند جميع الفئات المشاركة فيها، وجودَ إرادة قوية للتعبير، بشعارات نوعية مبتكَرة، عن الرغبة في التحَرُّر ومواكبة تيّارات العولمة، والالتحاق بمسيرة التغيُّرات العالمية، بخاصة في مجالات الحقوق والحريات ونمط الحياة الجديدة. تجلّى لنا ذلك بوضوح في المكانة المتميِّزة التي احتلتها مطالب: الحُرية، الكرامة، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، إسقاط نظام الاستبداد والفساد. وهذا يعني، من جُملة ما يعنيه، أن ثمة علاقة جلية بين تلك الانتفاضات والإمكانات التي بات عصر العولمة يتيحها لإغناء الهُويّات الثقافية: فالشعوب أصبحت أكثر وعيًا وطموحًا، بفضل ثمار ثورة المعرفة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة التي أمكن تسخيرها في النضال من أجل مناهضة القمع وخدمة قضية التحَرُّر والحُرية.

من واجبنا التنويهُ بكون أجيال الشباب العربي الثائرة بأطيافها كلها، أثبتت أنها تمتلك إيمانًا قويًا بإمكان التغيير السلمي للأنظمة المستبدة؛ وانجاز حلم التحَرُّر السياسي والاجتماعي، اعتمادًا فقط على مُكوِّنات المجتمع المدني؛ وعلى فاعلياتها النوعية المتمثلة أساسًا في التظاهرات الاحتجاجية والمسيرات والاعتصامات السلمية؛ بمعزل عن الأدبيات الثورية الفضفاضة المعهودة. ترافق ذلك كلُّه مع عزيمة لا تلين لتقويض ثقافة الخوف السائدة؛

وإصرار على مواصلة مسيرة التغيير، مهما تطلب ذلك من تضحيات.

عايَنَّا عن قرب أن الأجيال الجديدة من الشباب العربي تتحلى بروح نقدية مُتفتِّحة، تميَّزت بصفة خاصة بفقدانِ الثقة في الإعلام التقليدي المدجَّن، والإيمان بدور الإعلام الجديد وفاعليته في مجالات كسر طوق الاحتكار الإعلامي الرسمي، وفضح الانتهاكات وأشكال التعتيم. فضلًا عن قدراته على المساهمة الكبيرة في التعبئة والتوعية بالحقوق والنشر الواسع لأفكار التغيير. كان من ثمار الانتفاضات العربية الجديدة من أجل الحُرية والكرامة أن تهافتت الأسطورة التي اعتمدت عليها بعض أنظمة الاستبداد العربي في استمرار حكمها، والمتمثلة أساسًا بطابعي «الخصوصية» و«الاستثناء» اللتين تزعم التمتع بهما. وذلك بفضل الانفتاح الكبير للشباب قائد تلك الثورات، على القِيَم الإنسانية الكونية. كما يعود إليهم الفضل في سقوط أسطورة أخرى عن الشعوب العربية والإسلامية طالما روَّج لها الغرب تدعي أن هذه الشعوب ستظل مُستسلمة وعاجزة تمامًا عن التغيير والانتقال إلى الديمقراطية، وأن حكَّامها مُحصَّنون ضد انتفاضات شعوبهم، وباقون هم وذووهم في سدة الحكم، خالدين مدى الحياة.

اليوم، بعد أكثر من سنة على انطلاق ربيع الثورات العربية، باستطاعتنا القولُ إنه كان بحق مقدمة لولادة ثقافة سياسية جديدة في المجتمعات العربية، ثقافة رافضة للاستبداد ومرتكزاته. إن انتفاضات هذا الربيع لا تزال مستمرة، وفي انتظار التعرُّف إلى مساراته ومآلاته بقدر أوفر من الوضوح، لا نتردد في القول إنه منحنا فرصة ثمينة لإغناء حديثنا عن الهوية الثقافية. فمن الأفكار التي استلهمناها من حراكه أن في وعي شباب الربيع العربي اليوم تنبثق معالم رؤية جديدة إلى العالم، هي الآن في طريقها لصوغ سمات غير مسبوقة للهوية الثقافية العربية، نرجِّح أن اسم العرب فيها لن يبقى مُقترنًا لدى دول الغرب، فقط بإنتاج النفط، وبالتطرُّف، وبالهجرة السرية. ربما سيقدَّر له أن يرتبط من الآن فصاعدًا ولأوَّل مرة في التاريخ الحديث والمعاصر، بقيمة نوعية جديدة هي ثورة الحُرية والكرامة والعدالة الاجتماعية التي بدأت إشعاعاتها تطاول شعوب العالم التوّاقة إلى التحرر.

تفرض الواقعية علينا ألا نكون سذّجًا، فالطرق المؤدية إلى تحقيق

مضامين القيم المذكورة على أرض الواقع العربي، وتوطين الديمقراطية في أقطارنا، نادرًا ما تكون محفوفة بالورود وحدها؛ بَيْدَ أن علينا في الوقت نفسه رعاية التفاؤل والأمل دائمًا. فما حدث إنجاز ضخم غير مسبوق في تاريخينا. ومهما كانت ألوان الباكورة الأولى للورود اليانعة في الربيع العربي، إسلامية السمات، أو ثورية حداثية وعلمانية، أو مزيجًا من هذا وذاك؛ فالأمر المؤكد في أي حال أن احتمالات التقهقر إلى عهود الاستبداد والفساد تضاءلت إلى حد الاستحالة(١٧).

خاتمة واستخلاصات

سعَينا في هذه المقاربة إلى توضيح أن الاهتمام بإشكالية الهوية الثقافية يتنامى باستمرار في عالم اليوم؛ وأن الحالة السوية لأي هوية ثقافية، هي أن تظل قادرة على الحياة، وعلى الانفتاح والتطور والتفاعل والاغتناء والعطاء. أما رفع شعار الحفاظ على الهوية الثقافية بالتقوقع وبغلق الأبواب والنوافذ خوفًا عليها، فهو من أنجع السبل لإصابتها بالشلل والعقم الدائم. وفي معرض تحليلنا، بينّا أن اللغة تمثل أقدمَ تجليات الهوية، وأنها مُقوِّم أساسي ضامن لوحدتها واستمرارها، وذلك منذ أن انتقلت البشرية من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، كما يقول العالم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس(١٨). بَيْدَ أن ذلك لا يعني أنها العامل الوحيد في بنائها، فللخطاب دور أساسي في الإنجاز الفعلي لهذه المهمة.

---

(١٧) نذكّر أن الانتفاضة الأولى انطلقت من تونس في السابع عشر من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠، وتُوّجت بسقوط النظام ليلة ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. لحقت بها مصر بعد ذلك ابتداء من ٢٥ كانون الثاني/ يناير وتُوّجت بسقوط النظام في ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١. وثورة ١٧ شباط/ فبراير في ليبيا انتهت بمصرع القذافي في ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١. تتالت بعد ذلك انتفاضات أخرى لا تزال جارية (اليمن وسورية). وعلى الرغم من حداثة ولادة هذه الثورات، فقد صدرت حولها كتب مهمة منها؛ بالعربية: توفيق المديني [وآخرون]، **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)؛ Pierre Puchot, *Tunisie une Révolution Arabe* (Paris: Editions Galaade, 2011), et Mathieu Guider, *Le Choc des révolutions arabes* (Paris: Editions Autrement, 2011).

(١٨) لتكوين فكرة عن موقف ليفي ستروس (١٩٠٨ ـ ٢٠٠٩) من الثقافة والتنوع الثقافي، انظر: «حول الثقافة والإنسان،» في: عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٨٣ـ٩٩.

بعد ذلك، أبرزنا حقيقة أن الاختلافات الثقافية واللغوية تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الاجتماعي للبشر؛ وأن الذي يتغير في شأنها من عصر إلى عصر، هو بالأحرى كيفية تدبيرها. وذكّرنا في هذا الصدد بكون الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر يأتلف بالتدريج مع فكرة أن «التنوُّع والتعدُّد الثقافي» حق طبيعي يؤسِّس للثقافات البشرية فضاءً حيويًا للنمو وللتفتح والازدهار والتبادل، في أحضان حضارة إنسانية رحبة لمُكوناتها كلّها. وفي السياق نفسه، أثرنا الانتباه إلى أن الدعوة إلى حماية التنَوُّع الثقافي آخذة في احتلال مكانة ممتازة ضمن اهتمامات وسياسات الدول في عالم اليوم؛ وأن معظم مجتمعات الألفية الثالثة سائرة قدمًا في اتجاه الاعتراف بالتعددية الثقافية.

لم نتوانَ كذلك عن إعلان قناعتنا بأن الأقطار العربية لا يمكن أن تشكل استثناء دون العالمين، فالتعدُّد الثقافي فيها واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء الثقافة العربية القومية وإخصابها وتوسيع مجالها الحيوي. وهذا لا يمنع أن اللغة المشتركة بين جميع أبناء الأمة العربية، لغة التراث المشترك، ولغة العلم والثقافة العالمة جملة، وبالتالي لغة التحديث والحداثة والعالمية هي اللغة العربية. لذلك كانت هي الرابطة المتينة التي توحد بين مستويات الهوية في الوطن العربي كما أجاد في التعبير عن ذلك محمد عابد الجابري(١٩). إن الإقرار بهذه الحقيقة يقتضي البحث الجدي عن آليات التدبير السلمي للاختلافات الثقافية واللغوية عندنا، داخل مناخ القبول بالتعددية وحق الاختلاف الذي تنظمه دولة الحق والقانون وقواعد الديمقراطية، ويستمر في إطار وفاق يتجدَّد بواسطة تلك القواعد ذاتها. وهذا ما سمّيناه المواطنة الديمقراطية.

في ما يتعلق بالعولمة الثقافية، سجلنا أنها تساهم حاليًا في انتشار الأفكار سريعًا وفي تداولها وتلاقحها، ومن ثمة في تسريع وتيرة المثاقفة على الصعيد العالمي. ما يترتب عليه تأثيرات واضحة تفضي بالتدريج إلى تغيير كثير من مقومات هُوِيَّات الشعوب ومن ضمنها اللغات، وبالتالي إلى

---

(١٩) انظر: الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» الأطروحة السابعة.

تسريع عملية صهر التنوُّع الثقافي العالمي في بوتقة ثقافة كبرى مُهَيْمِنَة. بموازاة ذلك عبّرنا عن قناعتنا بأن العولمة الثقافية من شأنها أن تساهم أيضًا في إحياء الهُوِيَّات الثقافية للشعوب وإنعاشها، بفضل التوظيف المكثف لمنجزات الثورة الرقمية المواكبة لها، والمتمثلة أساسًا بعدد هائل من الأقمار الاصطناعية المُتطوِّرَة، ومُحرِّكات الإنترنت القوية وشبكاته، ومحطات فضائية إذاعية وتلفزية واسعة الانتشار.

في هذا الصدد، شددنا على مسألة أن الفضائيات العربية في زمن ثورة التكنولوجيات الجديدة للإعلام والتواصل، تساهم بفاعلية كبيرة في توحيد إيقاع نبض الشارع العربي وجدانيًا وسياسيًا، وأن تأثيراتها الاجتماعية والثقافية تشكل مقدمات إيجابية للتعريف الواسع بأفكار الحقوق والحريات والديمقراطية في البيئة العربية. ولا ينكر إلا متعام أو مستكبر أن فضائية «الجزيرة» على وجه الخصوص، أحدثت ثورة إعلامية وثقافية كبيرة في الوطن العربي ولا تزال، وسيذكُر لها التاريخ العربي في المستقبل أنها احتضنت انتفاضات الربيع العربي، من أجل هوية ثقافية عربية جديدة، من سماتها رفض ثقافة الاستبداد ومرتكزاته.

الفصل الثامن

الهُويّات اللغوية في المغرب من التعايُش إلى التصادُم

رشيد بلحبيب

مُقدّمة: مفهوم الهُوية

من المؤكد أن يكون سؤال الهُويّات من الأسئلة الأكثر إثارة وإلحاحًا في السنوات القليلة المقبلة. فالعولمة وطمسُ المسافات واختفاءُ الحدود وتحرّكاتُ الشعوب وتَلاحُمها وتحكّم مؤسسات المجتمع المدني وظهور الأقليات وصحوتها وتقوية المبادلات التجارية والتقنية وتطورُ المؤسسات والشركات العابرة للقارات... كلُّ ذلك أخرج الأفراد والمجتمعات إلى الواجهة، وجعلهم عرضةً لرياح التغيير والتذويب المُمنهج. في خضم هذا الأحداث المُتسارعة، ظهرت المخاطر الكُبرى التي تستهدف الهُويّات، ويَفرضُ فيها الأقوياء على الضعفاء طرقَ تفكيرهم وتصرّفاتهم ونمط حياتهم وإحساسهم ولُغتهم... بُغية الانتفاع من عائدات هذه الفوضى العالمية المُدمّرة للخصوصيات الثقافية والهُويّات اللغوية.

الهُوية هي الكيفية التي يُعرّف الناس بها ذواتهم أو أمّتهم، وتتخذ اللغةَ والعرفَ والثقافةَ والدينَ... أشكالًا لها، فهي تنأى بطبعها عن الأحادية والصفاء، وتنحو منحًى تعدّديًا تكامليًّا إذا أُحسنَ تدبيرُها، ومنحًى صداميًّا إذا أُهملت وأُسيءَ فهمها، تستطيع أن تكون عامل توحيد وتنمية، كما يمكن

أن تتحول إلى عامل تفكيك وتمزيق للنسيج الاجتماعي الذي تؤسسه عادة اللغة الموحدة.

أولًا: بين الهُوية الفردية والهُوية الجماعية

قليلًا ما تتسم أسئلة الهُويّات بالوضوح، فالهُوية أفردية كانت أم جماعية، تُشبه بلّورة: لها أضلع كثيرة، لا يمكن رؤيتها مجتمعة في الوقت نفسه. إننا نرى غالبًا ضلعًا واحدةً على انفراد، وجزئيًّا نرى أضلعًا مُجاورة، وتبقى الأوجه الأخرى مخفية كليًّا. عندما نسأل شخصًا ما: «منْ أنت؟»، فهو يُبدي وجهًا من نفسه، لكنّ الذي يُكوّن جوهر البلّورة، ويُنسّق الأضلع يظل مخفيًا. هوية الفرد أو الجماعة أكبرُ من مجموع صفاتهما، مثل البلّورة التي هي أكبر من مجموع أضلعها[1].

تأتي مقابلة الهُوية الفردية بالبلّورة من أجل التقريب فقط، وإلا فالبلّورة ليست كائنًا حيًّا. إنها لا تتحرك، وليس لها تاريخ، لكن الإنسان يتطوّر ويتفاعل مع محيطه، مُسلّمًا بتطورٍ خفي في مكوّنات هُويّته، وبتكاملٍ بين عناصر مختلفة هي ماهية الهُوية.

تتشكل هوية كل شخص من جمهرة عناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدوّنة على السجلات الرسمية. هناك بالتأكيد، بالنسبة إلى الأغلبية العُظمى من الناس، الانتماء إلى تقليد ديني، وإلى جنسية، وأحيانًا جنسيتين، وإلى مجموعة إثنية أو لُغوية، وإلى عائلة أكثر، أو أقل اتساعًا، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي ما. لكن القائمة أطول من ذلك أيضًا، ويفترض أنها غير محدودة، إذ نستطيع أن نستشعر بانتماء أكثر أو أقل قوة إلى ريف، أو قرية، أو حي، أو عشيرة، أو فريق رياضي أو مهني... أو جماعة من الأشخاص يمتلكون الأهواء ذاتها، أو الميول الجنسية ذاتها[2].

---

(١) حول مفهوم الهوية، انظر: موريس أولندر، «مفرد بصيغة الجمع: هُويّة أم هُويّات،» ترجمة رشيد بلحبيب، **الدوحة**، السنة ٣، العدد ٣١ (أيلول/سبتمبر ٢٠١٠)، وموريس أولندر هو ممّن شبهوا الهوية بالبلّورة.

(٢) أمين معلوف، **الهُويّات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن (دمشق: ورد للطباعة والنشر، ١٩٩٩)، ص ١٤.

الشخص الذي يسكن المغرب مثلًا ـ مثل غيره ممن يسكنون أوطانًا أخرى مُتعددة الهُويّات ـ من حيث الانتماء: هو مغربي، أفريقي، متوسطي، جنوبي، جغرافيًّا، وهو عربي، أو أمازيغي، أو زنجي عِرقًا، وهو مسلم أو يهودي دينًا... وهو يُبدي أحد هذه الانتماءات عند الحاجة ويُضخّمها، ولا يكون مضطرًا إلى الحديث عن الباقي، بل قد يضمُره، ويحتفظ به لموقف آخر. ففي مباراة لكرة القدم مع الجزائر يُظهر مغربيّته، وفي مساندة للقضية الفلسطينية، أو لضحايا البوسنة، واضطهاد الشيشان يُظهر إسلاميته، وبمواجهة الفرانكفونية وتغوّل الفرنسية يُظهر عروبيته... إنه مثل غيره في أي مجتمع بشري متعدد، يكون في مركز شبكة من العلاقات، لكن باستقلال نسبي، يُحدد هويته وانتماءه وجنسيته... بنوع من التراتيبة، لكنها قابلة للتغير وفق المواقف!

هذه هي الصورة الحقيقية والواقعية للمجتمعات: خلقَ هذا الصورةَ تصاهر وتزاوج واختلاط في الأنساب عبر القرون. ولعل ادّعاء النقاء العِرقي أو الوحدة الهُوياتية من أيٍّ كان، هو ما يزيد في حدّة التعصب في أي ركن من أركان الكوكب. فإذا توصّل رجل من أم صربية وأب كرواتي إلى الاضطلاع بانتمائه المزدوج، فلن يشارك أبدًا في أي مذبحة إثنية، أو أي «تطهير»، وإذا شعر رجل من أم هوتو وأب توتسي أنه قادر على تحمل هذين التقاطعين الذين أتيا به إلى العالم، فلن يكون أبدًا سفّاحًا، أو قاتلًا جماعيًّا، ولن يكون ذلك الفرنسي ـ الجزائري، وذلك التركي ـ الألماني الشاب، إلى جانب المتعصّبين إذا تمكنا من عيش هُويتهما المُركّبة بسكينة[٣].

هويتنا الجمعية إذًا هي نتيجة علاقاتنا بالآخرين، ومكانتنا بينهم. بهذا، علينا التغلب باستمرار على كثرة الانتماءات. إن الإجابة عن سؤال الهُوية يمكن أن يتضح بقولي: «أنا متعدد». وفي التماسك المتعلق بهذه التعددية يكمن سرّ هويتنا[٤].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤) أولندر، «مفرد بصيغة الجمع: هُويّة أم هُويّات».

لكن الأسئلة الجوهرية التي تطرح نفسها هي:

- كيف يُمكن أن ننجح بالتوفيق بين هذه الانتماءات كلها في ذواتنا؟

- كيف يُمكننا أن نتوصل إلى تدبير تعدديةِ وجودنا من دون أن نتنكر لأنفسنا؟

- كيف نُجنّب أنفسنا ومجتمعاتنا تقاتل الهُويّات، وتفكك الانتماءات وتصادُمها؟

أثار هذا التنوع في الانتماءات مقاربات متعددة، كان على رأس المتصدّرين له الفلاسفة والأنثروبولوجيون وعلماء الأخلاق وعلماء الأعراق وعلماء الاجتماع وعلماء اللغة ممن انصبّ اهتمامهم على الخصوصيات البشرية وتنوّعاتها.

ثانيًا: اللغة والهُوية... أي علاقة؟

تُعَدُّ اللغة مُبدِعة للهوية، وتُدرَج في المقام الأول في سلسلة مكوّنات الإطار المرجعي والهُويّاتي، إنها تُعطي الأنماط التي نُفكّر فيها، والتي بواسطتها نبني العالم. ليست اللغة أداةً تُبقينا على الحياد، بل تُعطي شكلًا لعلاقاتنا بالعالم المحيط بنا، وتُمكّننا من تكوين ذواتنا[٥].

إن النشاط اللغوي - الذي هو أساس كل علاقة - يُمكن أن يُعْطِيَ معنًى لكل ما نتحدّث به، أو نقوم به من أفعال لبناء حياتنا الاجتماعية وأنشطتنا، كما يُمكن أن يقوّضها من الأساس. لذلك، أجمعت الدراسات السوسيولُغوية على أن اللغة هي إحدى أبرز مكوّنات الهُوية، حيث يختلط الجنس والعِرق باللغة، وينسب الكائن البشري غالبًا إلى لغته، إنْ عربيًّا فعربية، وإنْ فرنسيًّا ففرنسية، وإنْ إيطاليًّا فإيطالية... فاللغة والوطن، أو الجنسية، متلازمان مثل وجهَي العملة الواحدة، لا يُمكن الفصل بينهما من دون الإخلال بمنظومة الهُوية ومكوّناتها، والسقوط في الضياع المؤدّي إلى التلاشي التدريجي.

---

(٥) المصدر نفسه.

تحدّث الإنسان عن تعلّقه بهُويّته اللغوية، واعتبر التفريط بها نوعًا من التفريط بإنسانيته، كما تغَنّى الفلاسفة والحكماء والشعراء بلغاتهم: واعتقدوا بالصلة بين اللغة والألوهية، وحاولوا أن يثبتوا أن تاريخ الدين هو بمعنى من المعاني تاريخ اللغة نفسه؛ إذ اعتبر اليونانيون لغتهم لغة الآلهة وأكمل اللغات، وكلُّ ما سواها بَرْبرَاتٌ ورطانات، وكذلك فعل الكنعانيون والعبرانيون... كما اعتبَرتِ الكنيسةُ الولاءَ اللغوي شأنًا من شؤون الإيمان عبر شعارها «من يفقد لغته يفقد إيمانه»[٦].

صاغ أتباع الديانات أساطير حول لغاتهم وجعلوها أفضل اللغات ولغة الخلود، ولسان أهل الجنّة... وعرض موريس أولندر في كتابه **لغات الفردوس** بعض الرؤى المتعلّقة بالموضوع[٧].

تجعل اللغة من الأمة الناطقة بها كُلًّا مُتراصًّا، إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان، «تجعل من الأمة الناطقة بها كلًّا متراصًّا خاضعًا لقوانين، إنها الرابطة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان»[٨]. وهي بمنزلة بيت الكائن البشري، بها يُنظّم أمور معاشه، وفيها يخزّن رموزه وثرواته، إنها تؤويه وتحفظ أسراره، ومنها يرى العالم ويُدركه. ذهب المفكر الفرنسي، ألبير كامي، إلى حد اعتبارها وطنه، حين قال ذات يوم: «نعم، لي وطن: إنه اللغة الفرنسية».

من أجل هذا تُجهِد الأمم نفسها لخلق نظام لغوي جامع، يجري به التواصل، وتتحقق به المصالح، لكن الأقليات بدورها ـ في المجتمعات المتعددة ـ تُدافع عن هويّاتها الجماعية عن طريق الحفاظ على لغتها، وينتج من هذا التعدد في اللغات تشابُك في المصالح واختلاف في المقاصد.

---

(٦) فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ترجمة أحمد عوض، عالم المعرفة؛ ٢٦٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ١٢٢.

(٧) موريس أولندر، **لغات الفردوس: آريون وساميون: ثنائية العناية الإلهية**، ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، وقد قمتُ بترجمة فصلين من الكتاب سترد الإحالة عليهما لاحقًا.

(٨) مقولة للفيلسوف الألماني فيخته، وانظر: مازن المبارك، **نحو وعي لغوي**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٢٠.

ثالثًا: التعدّد اللغوي واقع لا يرتفع

تقتضي طبائع الأمور أنّ اللغة كانت واحدةً لكل الجنس البشري الذي كان محدودًا في الزمان والمكان، لكنها في مرحلة من مراحل التاريخ البعيدة والغامضة، تعددّت وتكاثرت، وانفرد كل فريق بلغة طوّرها بحسب حاجاته، وسواء أكان أصل اللغة مُحاكاة لأصوات الطبيعة، أم توقيفًا إلهيًّا ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[9]، أم اصطلاحيًّا تواضعيًّا، أم ذلك كله... فإن قصة خلق اللغات واختلاف الألسنة ظلت مرتبطة بالدِّين أيًّا كان هذا الدين، وأن مصادر اختلاف الألسنة الأولى ظلّت الكتب المقدّسة بامتياز؛ إذ ورد في سفر التكوين: «فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما، وقال الرب: هلمّ ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض»[10].

مهما قيل في أصل تبلبل الألسنة واختلافها في القصة الواردة في سفر التكوين، أو في ما حيك حولها من أساطير... يبقى اختلاف اللغات آية من آيات الله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[11]. وتبقى محبتها والارتباط بها فطرة بشرية عزيزة عن التفسير.

يُعتبَر التعدد اللغوي والتنوع الثقافي إذًا سِمةً ملازمة للمجتمع البشري، يتعذّر معها الحديث عن مجتمع أحادي اللغة أو الثقافة، ففي الدول والتجمّعات البشرية كلها تتعايش اللغات المختلفة والثقافات المتنوّعة، بهذا القدر أو ذاك.

بهذا المعنى يكون، أو يجب أن يكون، التعدّد شرطًا للوجود، وشرطًا لوحدتنا وللضمير الجمعي والفردي على حد سواء، وهو منبع صلابة المعرفة، ومصدر لثراء الرموز والدلائل وصناعتها. إنه الرقعة التي تجمع فسيفساء (بالمعنى الجميل للكلمة) من الثقافات، وتعدّدية من اللغات،

---

(٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

(١٠) الكتاب المقدّس، «سفر التكوين،» الإصحاح ١١.

(١١) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

وتنوّعًا من صيغ التفكير. وفي الوقت نفسه، تُعَدُّ الوحدة شرطًا للوجود ولتعددنا ولتمايزنا(١٢).

لكن الرياح لا تجري دائمًا بما تشتهي السفن، إذ تحوّلت اللغات والكلام إلى مجالٍ للتصادم الاجتماعي والسياسي. فالقوة السياسية التي تستطيع أن تفرض لغتها على الآخرين تميز دائمًا أولئك الذين يتحكّمون بهذه اللغة، وتحرم الذين لا يتحكّمون بها. فالذي يفرض لُغته له أفضلية إجبار الآخر على التفكير في المقولات الخاصة به، وهو الذي يملي عمليًّا قواعد اللعب، ويجبر الآخر على الإقبال على القتال في ملعبه.

تستطيع اللغة بواسطة سلطة الضبط لديها، أن تتحوّل إلى وسيلة انتقاء لا تُقر بمنافع المجتمع إلا للّذين يخضعون لقواعدها. كثير من الشعوب لم يختاروا لغتهم، لأن اللغة غالبًا ما تكون مفروضة بسلطة أقوى. حيث يفرض الفريق القوي لغته على الفريق الضعيف، ويُرغمه على الدخول في مداره الثقافي، وعلى استخدام لغته باعتبارها شرطًا للوصول إلى الموارد التي توجَد بين أيدي المهيمِنين(١٣).

رابعًا: التعدّد اللغوي في المغرب

تحوّل المغرب بفضل موقعه الجيوسياسي المتميّز، وعبر تاريخه الطويل، إلى جسر لعبور أجناس بشرية كثيرة، كما تحوّل إلى مجالٍ لتأثير الحضارات البشرية الكُبرى، مثل الفينيقية والرومانية والوندالية والبيزنطية والمسيحية والعربية والإسلامية. تميّز هذا العبور بالتصارع مع السكان الأصليين الأمازيغ تارة، وبالتعايش معهم تارات أخرى، وأدّى هذا الوضع إلى التمازج والتداخل بين الثقافات الوافدة والعابرة من جهة، والثقافات المحلية أو الأصلية من جهة ثانية.

تشكّلت للمغرب عبر العصور هُويّة لغويّة مُركّبة، كان للُّغة العربية فيها

(١٢) حنون مبارك: العولمة واللسانيات (قيد الإعداد)، و«الوضع اللغوي بالمغرب في أفق العولمة: نحو إيكولوجيا لغوية،» الشعب العربي (لندن)، العدد ٤٩ (٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٩٨).

(١٣) انظر: أولندر، «مفرد بصيغة الجمع: هُويّة أم هُويّات».

الحظ الأوفر بفعل انتشار الإسلام بين سكانه، كما اختلطت القبائل العربية الوافدة إلى المنطقة بالقبائل الأمازيغية، وتصاهرت وتوالدت، وتعرّبت قبائل أمازيغية، وتمزّغت قبائل عربية، ونشأ خليط لغوي مغربي، غلب عليه النظام اللغوي العربي الهلالي في الشمال، والحسّاني في الجنوب، وإن تأثر في نظامه النحوي والصرفي والمعجمي بالأمازيغية، كما دخل بعضُ المفردات العربية، وبعض الخصائص النحوية والصرفية العربية، في اللهجات الأمازيغية(١٤).

ازداد هذا الوضع اللغوي والثقافي تنوّعًا وتعقيدًا بعد سقوط المغرب في يد الاستعمار الفرنسي الذي عمل على الهيمنة على المجالات الحيوية التي كانت تشغلها اللغات المحلية، وتقوم بها.

خامسًا: تعايُش الهُويّات اللغوية في المغرب

عاشت العربية جنبًا إلى جنب مع أختها الأمازيغية، وكان التداخل والتمازج اللغوي شعبيًّا في الأساس، آل إلى مزيج من اللهجات يتكلّم بها المغربي في حياته اليومية، ولم يكن للعربية الفصيحة إلا دور فوقي في إطار توزيع طبيعي للألسن، بحسب الوظائف، وتدبير شعبي عفوي. ولم يكن للدولة من عهد المولى إدريس إلى الحماية أي خطة لغوية صريحة لتعريب المغاربة، ولم تتدخل الدولة لنصرة اللغة العربية ضد اللهجات، بحيث يمكن الجزم بأن هوية المغرب اللغوية بمختلف روافدها استفادت من تقبّل وتعايش لغوي سلمي وشعبي(١٥).

كانت الأمازيغية حاضرة في كل مناحي الحياة، بما فيها المساجد والمحاكم، حُرّرت بها العقود، وألّفت بها الكتب، وفُسّر بها القرآن الكريم، وكانت لغة التواصل اليومي في جهات مختلفة من المغرب، ولغة كبار العلماء والمجاهدين، أمثال عبد الكريم الخطابي والمختار السوسي. . . كما

---

(١٤) انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب،» هسبيرس (٨ حزيران/يونيو ٢٠١١)، ص ٢، وأحمد العلوي، أصالة العربية في المغرب: «الدارجة» لم تأت إلى المغرب مع الفتح العربي من المشرق! (مخطوط). وهو رأي ينفرد به.

(١٥) انظر: الفاسي الفهري، ص ٣.

كانت العاميّة المغربية أداةً للتواصل في معظم الحواضر المغربية، ولدى الطبقة المثقفة وشبه المثقفة.

تختلف تجربة التعايش السلمي والعفوي هذه كلّيًا عن تجارب ما وقع في بلدان أخرى فُرضت فيها اللغات بالنار والحديد والدم، ولا يخفى على المتابعين من أهل الاختصاص ما حدث في نشر الفرنسية بُعَيد الثورة الفرنسية حيث تولّى ماكسيميليان دي روبسبيير (M. de Robespierre) والأب هنري جان ـ باتيست غريغوار (l'Abbé Grégoire) مهمة إرهاب الناس في لغتهم، أو ما حدث مع محاكم التفتيش في إسبانيا، حيث قُطِع لِسَان من تحدث بغير الكاستيان (الإسبانية)، أو ما حدث في عام ١٩١٨ في الولايات المتحدة، حيث منعت الحكومة المحلية الحديث في الفضاءات العمومية بغير الإنكليزية. . . إلخ.

إن ما طبع المغاربة عبر تاريخهم اللغوي هو التسامُح والتعايش، وهو سلوك نابع من سماحة الإسلام ونظرته إلى التعدد اللغوي واختلاف الألسنة باعتباره آية من آيات الله، وإلى الانتماء اللغوي الذي لا يرتبط بالعرق مِصداقًا لقول الرسول الكريم: «من تحدّث العربية فهو عربي»، الذي قطع الطريق أمام التعصّب للأعراق والإثنيات.

لم يعرف هذا الوضع إنكارًا من أي جهة قبل فترة الاستعمار الذي بدأ تنفيذ مشروعه الاستيطاني بزعزعة التماسُك اللغوي في المغرب، ومحاصرة اللغة العربية الفصيحة، وإحلال الفرنسية محلها في الإدارة والتعليم والاقتصاد والسياسة، فضلًا عن تشجيع اللهجات (العامية والأمازيغية) على منازعتها في الوظائف اليومية، وتهديد بقائها، مستغلًا هذا التنوّع والغِنى في المكوّنات اللغوية المغربية.

سادسًا: الوضع اللغوي في المغرب

يُقصد بالوضع اللغوي: الصورة الحقيقية للاستخدام اللغوي في زمان ومكان محدَّدين، ومن المفترض أن تتضمن هذه الصورة معلومات عن عدد اللغات المتحدّث بها، ونوعيتها، وعدد المتحدثين بكل واحدة منها، ومجالات تداولها وانتشارها، وتوزيعها الجغرافي، والاتجاهات الشعورية والمعتقدات المتكوّنة لدى متحدثي هذه اللغات.

بهذا المعنى، لا يوجد رصد دقيق للوضع اللغوي في المغرب، كما في سائر الدول العربية التي تعرف تعددية لغوية، وأكثر الإشارات إلى شيء من هذا لا تعدو كونها تكهُّنات ورجمًا بالغيب. على سبيل المثال، يزعم أحمد الدغرني ورشيد رخا أن ٦٠ في المئة من المغاربة برابرة، ولا أحد يدري من أين أتيا بهذه النسبة، في ظل غياب إحصاءات رسمية مستندة إلى دراسات علمية.

لكن المُتفق عليه هو أن الوضع اللغوي في المغرب يتميّز بتعدد لغوي قائم، لا ينكره أحد، وبفوضى عارمة تجعل اللغات تتنافس وتتصارع على الأدوار، حيث تعمل كل لغة على ضمان موقعها ودورها ومكانتها، وعلى احتكار مناطقها الجغرافية.

هذا الوضع اللغوي غير المنظّم جعل كل لغة، أو لهجة، أو تنويعة لغوية، تحتل منطقة جغرافية أو مجالًا اجتماعيًا أو قطاعًا معيّنًا، إما بحكم عدد الناطقين بها، أو بحكم القوة، أو بحكم الثقل الاقتصادي أو الثقافي أو الديني أو السلطوي للفئة الاجتماعية الحاملة لها، أو بحسب الوظائف التواصلية والمهمات الاجتماعية والثقافية التي تؤدّيها[١٦].

درج الباحثون على تحديد وضع اللغات ومكانتها في المغرب من خلال وظائفها، حيث أسندت أغلبية الأطروحات إلى اللغةِ العربية الشؤونَ الدينية والتعليمَ في جزء منه، وبشكل محتشم الإدارةَ والإعلام، بينما أسندت إلى الفرنسية الاقتصادَ والإدارةَ والتعليمَ والسياسةَ الخارجية، في حين تبقى الإسبانية متداولة في حدود بعض مناطق الشمال وبعض المناطق الجنوبية التي استعمرتها إسبانيا في وقت من الأوقات، أما الأمازيغيات والعربيات العامية فاعتُبرت أداة للتواصل اليومي[١٧].

يتكون المشهد اللغوي المغربي إذًا من عدد غير مُتجانس من اللغات واللهجات، فوضويّ وغير مُهيكل ولا مُؤسّس، ويمكن عرض مكوّناته وتوجّهاتها باختصار على الشكل الآتي:

(١٦) انظر: محمد أقديم، «الوضع اللغوي في المغرب ودسترة اللغة الأمازيغية،» الحوار نت (١٥ أيار/مايو ٢٠١١)، <http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=17942>.

(١٧) انظر: مبارك، «الوضع اللغوي بالمغرب في أفق العولمة: نحو إيكولوجيا لغوية».

ـ **اللغة العربية**: هي اللغة الدستورية التي قبِلَها المغاربةُ لغةً رسميةً لهم، وتمثّل هويتهم منذ ١٥ قرنًا، ومن المفترض أن تكون لغة التعليم والإدارة والاقتصاد، وهي اللغة التي تُجمِع باقي اللغات واللهجات على معاداتها والكيد لها.

ـ **اللغات الأمازيغية**: هي لسان سكان المغرب الأصليين، عاشت مع اللغة العربية جنبًا إلى جنب عبر قرون، في تفاهم على الأدوار، ومن دون تصادم أو خلاف، وهي لهجات أو لغات متعددة ومختلفة، أشهرها:

● الريفية، لغة أهل الريف في شمال المغرب الشرقي، شرق جبال الريف، كما يتحدّثها سكان واحة فجيج.

● الشلحية، لغة الشلوح في منطقة الأطلس المتوسط وشرق الأطلس الكبير، إلى واحات تافيلالت، وتتخللها جيوب يستعمل أهلها العربية.

● السوسية، لغة منطقة سوس. وتُغطّي المناطق الجبلية في كل من الأطلسين الكبير والصغير، وجبل سيروا، والسهل المحصور بين واد درعة والمحيط الأطلسي.

يسعى المنظّرون لهذه اللهجات إلى توحيدها وجمع نظائرها في لغة «افتراضية»، سُمّيت عليها اللغة الأمازيغية، وذلك من خلال مؤسسة «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» الذي أُسِّس خصيصًا لاستيعاب هذا الاختلاف، وامتصاص غضب الدُعاة، والتنظير للتداول والاستنبات الدستوري.

تجدر الإشارة إلى أن هناك اختلافًا بين هذه اللهجات ليس باليسير. يقول محمد الأوراغي، وهو ريفي عِرقًا ونشأة: «من الثوابت التي لا يجوز في حق أي باحث جادٍّ إنكارُها، مهما كانت طريقة تفكيره غربيّة، هو كون اللغات القبلية لغات مختلفة... وباختصار، إذا اجتمع في بيت، ريفيٌّ وسوسيٌّ وشلحيٌّ، تواصلوا بلغة رابعة أو بواسطة ترجمان»(١٨).

ـ **الدارجة المحكية**: هي لُغة التداول اليومي في مختلف المجالات،

---

(١٨) انظر: محمد الأوراغي، **التعدد اللغوي وانعكاسه على النسيج الاجتماعي** (الرباط: منشورات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، ٢٠٠٢)، ص ٨٠.

وهي مزيج من العربية والأمازيغية والفرنسية والإسبانية... تختلف من منطقة إلى أخرى داخل المغرب، ويمكن التعرف إلى الجهة التي ينتمي إليها المغربي بمجرد التحدّث بها.

- **اللغة الفرنسية**: هي لغة المستعمر التي فرضها بالترغيب والترهيب، وجعل لها الغلبة على اللغة الدستورية واللغات الوطنية، وهي لسان النُخبة المثقفة ثقافة أجنبية، وتحظى بالدعم الفرنسي، ولها مؤسسات ومشاتل لصوغ نخبة الغد.

- **اللغة الإسبانية**: هي لغة المستعمِر الإسباني، تتمركز في الشمال المغربي، حيث ما زالت إسبانيا تحتل مدينتين ترفضان تاريخًا وجغرافيًا الانتماء إلى غير المغرب، وهي لغة تقوم بأدوار تواصلية مع سكان المدينتين المُحتلّتين، وهي لغة التهريب والتجارة.

- **اللغة الإنكليزية**: دخلت المغرب من باب الانفتاح والبحث العلمي، وتعرف توسّعًا في مجال التعليم الخاص، وتسعى إلى منافسة الفرنسية على الأدوار التعليمية والعلمية. بدأ الباحثون، وبخاصة في الكليات العلمية، يتوجّهون إلى نشر أبحاثهم بها.

يشي هذا الوضع بمفارقات غريبة، إذ لا علاقة له بالوضع القانوني المنصوص عليه في الدستور والقوانين، فاللغة العربية هي اللغة الرسمية دستوريًا، لكن الفرنسية هي اللغة الرسمية واقعيًا، لكونها لغة الإدارة والاقتصاد والتعليم العالي وجزء كبير من الإعلام المكتوب والسمعي البصري[١٩]، ويمكن تقريب الصورة على الشكل الآتي:

- في مجال العلوم الشرعية والمحاكم وكلّيّات الآداب، تحتل العربية المرتبة الأولى.

- في المجال الإداري والاقتصادي والتعليم العالي العلمي تحتل الفرنسية المرتبة الأولى.

- في المجال التداولي العام، تتقاسم الدارجة والأمازيغية المرتبة الأولى.

---

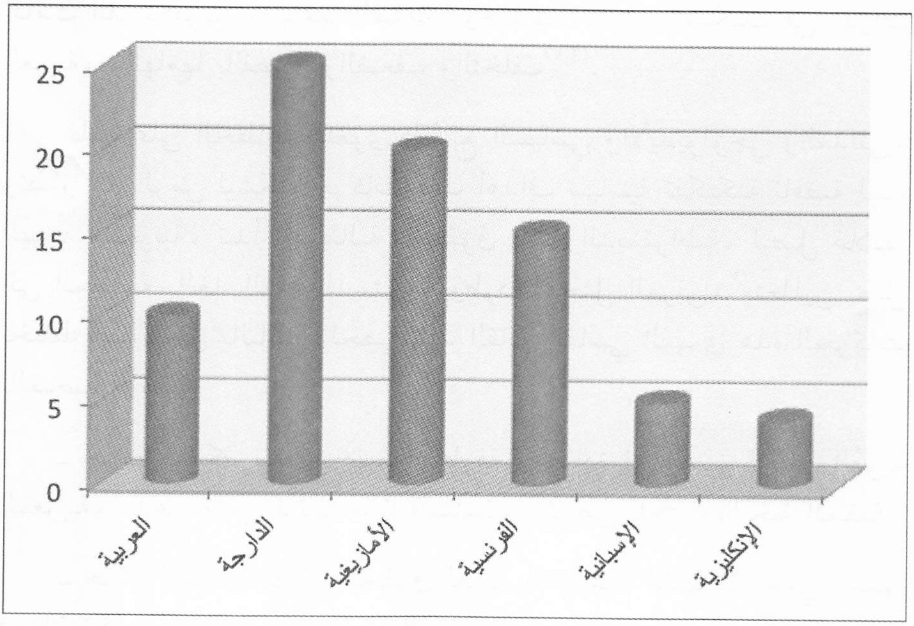
(١٩) أقديم، «الوضع اللغوي في المغرب ودسترة اللغة الأمازيغية».

ـ في المناطق الجبلية والمعزولة تحتل الأمازيغية المرتبة الأولى.

ويتركز التداول باللغة الفرنسية في العاصمتين الإدارية الرباط، والاقتصادية الدار البيضاء، وتخف الوطأة في اتجاه الأطراف، وتحول الحديث بالفرنسية إلى مظهر من مظاهر التحضر والرُقي[20]!

يمكن من خلال الرسم البياني في الشكل الرقم (٨ ـ ١) تبيان درجة الاستعمال اللغوي في المغرب بصورة إجمالية.

الشكل الرقم (٨ ـ ١)
درجة الاستعمال اللغوي في المغرب



(٢٠) **في المستوى التواصلي**، تستعمل اللهجات الأمازيغية (تاريفيت، تشلحيت، تمازيغت) واللهجات العربية (الدارجة، الحسانية).

في المستوى الرسمي، تستخدم اللغة العربية الفصيحة لأغراض دينية وحكومية وتعليمية وفي المراسلات الرسمية، كما تُستعمل العربية العصرية في وسائل الإعلام.

في المستوى الوظيفي، تستعمل اللغات الفرنسية والإنكليزية والإسبانية للأغراض الاقتصادية والانفتاح والتبادل والبحث.

سابعًا: العلاقات البينيّة وبداية الصدامات

تعرف الساحة الثقافية والفكرية نقاشات ساخنة وحادّة في مسألة الوضع اللغوي في المغرب، وتشعّبت مُختلف هذه الآراء بين موقف مناهض للُغة العربية والعروبة ومُطالِب بإحلال الأمازيغية محلّها، وموقف رافض للأمازيغية باعتبار أن التاريخ لم يُسعفْها على الانتقال إلى مصاف اللغات المكتوبة، وموقف يُطالب بالمساواة بين اللغتين باعتبارهما لغتين وطنيتين.

أما بخصوص اللغة الفرنسية، فكلما ارتفعت الأصوات المُطالية بتعريب الإدارة والتعليم، باعتبار ذلك مطلبًا حضاريًّا يحفظ للأمة كرامتها وهُويّتها، أقامت الفرانكفونية وأتباعها القيامة، وجيّشت الأقلام للتشكيك في قدرات العربية، واتّهامها بالقصور والضعف والتخلف(٢١).

غلب على الخطاب اللغوي الطابع السياسي والأيديولوجي والعدائي، وتطوّر مع الزمن ليشكل حركات ذات أهداف سياسية تفكيكية ناقضة لبناء الهُوية المغربية، تبدأ بالمُطالَبة بالحقوق باسم الديمقراطية، ليصل غُلاتها إلى المطالبة بإلغاء اللغة الدستورية وطرد المحتل العربي، متعللين بعلل يختلط فيها الحق بالباطل. لخّص عبد القادر الفاسي الفهري هذه الحركات بالعناصر الآتية:

- حركة فرانكفونية في صيغة متطرفة، مضادة في العمق لألسن الهُوية المغربية، مدعومة من فرنسا ماليًّا وسياسيًّا، وتحظى باحترام النخبة المثقفة.

- حركة أمازيغية تُطالب بحقوق لغوية مشروعة، لكنها لا تخفي رغبتها في أن تكون لها الغلبة باعتبارها اللغة الأصلية للمغاربة، وما عداها لغات استعمارية، أو طارئة على أحسن تقدير.

- حركة دارجية تؤطّرها جهات خارجية بالأساس، وتقصد تمييع المشهد

---

(٢١) مبارك، «الوضع اللغوي بالمغرب في أفق العولمة: نحو إيكولوجيا لغوية». وكانت قد أُلقيَت هذه الصيغة في ملتقى الفكر والسياسة الذي نظّمه الحزب الاشتراكي الديمقراطي ببوزنيقة في ٣٠ ـ ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر و١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨.

اللغوي، ومعاداة اللغة العربية، ولا تخفي احتقارها لها، من خلال إصداراتها الشعبوية[٢٢].

دخلت هذه الأطراف في صراعات بينيّة، واصطف رافعو لواء الحداثة إلى جانب غُلاة اليسار والتيار البربري والفرانكفوني، ولم يترددوا في التصريح دومًا بمعارضتهم كل مقوّمات الهُوية العربية الإسلامية للشعب المغربي.

يمكن مقاربة صور الاصطدام والمواجهة بين مكوّنات الهُوية اللغوية المغربية، ومواقف أصحابها وحججهم بالعناصر الآتية:

١ ـ بين الفرنسية والعربية

عداوة الدول الاستعمارية للُّغة العربية عداوة مستحكِمة، وجزء من مشروع الإبادة الثقافية الذي حملت لواءه دول الغرب، إذ مُذ استيقظ العالم الأوروبي لنهضته الحديثة وهو يُخطط لاسترداد مجده المسلوب في الديار التي حل فيها الإسلام، وبناء قوّته الاقتصادية والعسكرية، وإلحاق الشعوب المستعمرة به حضاريًّا، من خلال ضرب هويتهم اللغوية. وكانت الدول العربية مستهدفة استهدافًا خاصًا لاعتبارات دينية وجغرافية واقتصادية.

كان الاستعمار الفرنسي يدرك دور اللغة العربية في جمع سُكان المغرب على كلمة سواء، وفي تأليب الرأي العام ضد الغُزاة. وصرح الفرنسي، جاك بيرك، بهذا الدور، قائلًا: «إن أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسي في المغرب هي اللغة العربية، بل اللغة العربية الكلاسيكية الفُصحى بالذات، فهي التي حالت دون ذوبان المغرب في فرنسا. إن الكلاسيكية العربية هي التي بلورت الأصالة الجزائرية، وكانت هذه الكلاسيكية العربية عاملًا قويًا في بقاء الشعوب العربية»[٢٣].

كانت السياسة اللغوية التي نهجتها السلطات الاستعمارية الفرنسية في

---

(٢٢) انظر: الفاسي الفهري، «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب».

(٢٣) انظر: أنور الجندي، **الفُصحى لغة القرآن**، الموسوعة الإسلامية العربية (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، ص ٣٠٤.

المغرب، موجّهة أساسًا ضد اللغة العربية، ومتمثّلة بإقصائها من مجالات استعمالها، بخاصة في المناطق الناطقة بالأمازيغية، وذلك من خلال:

- تقوية اللغة الفرنسية ودعمها، مع ما صاحب ذلك من احتقار للعربية، وتجنيدٍ للنخبة المثقفة الموالية للاستعمار، وتمكينها من القرار وإغرائها بالمال والسلطان.

- ضرب اللغة العربية ومحاربة التعريب، والتضييق على المُعرّبين، مع ما رافق ذلك من تضييق على الفقهاء والعلماء، وإغلاق للمدارس الشرعية، وتجاهُل للوضع الرمزي والقانوني للُّغة العربية، مستهدفة تحقيق الفُرقة تطبيقًا لمبدأ فرّق تسُد، وموطئة لإحلال الفرنسية محل كل الألسنة الوطنية.

- دعم الأمازيغيات بكل فصائلها، حيث استحدثت أقسامًا للدراسات البربرية، ومدارس خاصة تجمع بين الأمازيغية والفرنسية، وتُذكي نار الفرقة والخلاف بين الأشقاء.

- إثارة اللهجات المحلية، وتشجيع العاميّات، حيث ألّف بعض الفرنسيين كُتُبًا في نحو الدارجة ومعجمها، ودعوا إليها جهارًا، من أمثال أرمان كوسن دي برسفال (١٧٩٥ ـ ١٨٧١)، صاحب كتاب **صرف ونحو في اللغة العامية**[٢٤]؛ ومارسولين بوسيه، صاحب **المعجم العلمي العربي الفرنسي**، الذي جمع فيه التعابير اللغوية المستعملة في لهجات شمال أفريقيا؛ وابن سميل، صاحب كتاب **لغة مراكش العامية وقواعدها**؛ ولويس ميرسيي، صاحب كتاب **عربيّة مراكش**[٢٥].

قامت السياسة الفرنسية بإعلان الحرب على العربية، وترهيب أهلها بتشجيع البعثات، ووسائل الإعلام، ودعم الأدب الفرانكفوني، وظلّت الفكرة المركزية لديهم أن الفرنسية لغة الحضارة من دون منازع، على حد

---

(٢٤) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٩٣.

(٢٥) يمكن الاطلاع على بعض ذلك في: نفوسة زكريا، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر** (المنصورة: دار الإمام الشافعي، ٢٠٠٦)، ومحمود شاكر، **أباطيل وأسمار** (القاهرة: مطبعة الخانجي، ٢٠٠٥)، ورشيد بلحبيب، «الخلفية الاستشراقية للدعوة إلى العامية،» **الفيصل**، العدد ٢٥٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧).

تعبير لويس جان كالفي. ويتجلّى الجانب الأيديولوجي لهذه الدعوة في إرادة مسخ الهُوية اللغوية للمغاربة بفرض الفرنسية عليهم في التعليم والإدارة والثقافة والإعلام.

في الجانب الآخر، مارست سياسة الترغيب بإغداق المُساعدات على الدول الفرانكفونية، وفي هذا السياق جاء إعلان الرئيس الفرنسي الراحل، فرنسوا ميتران، في قمة داكار الفرانكفونية عام ١٩٨٩ أن فرنسا سوف تُلغي الدَّيْن العام للبلدان الأفريقية الخمسة والثلاثين الأكثر فقرًا، ومنها المغرب، الذي يُقدّر بـ١٦ مليار فرنك فرنسي، وفي المقابل ينتظر من هذه البلدان أن تستمر في ضمان الدور المتفوق للُغة الفرنسية في الحكومة والتعليم[٢٦].

مما لا شك فيه أن فرنسا تجني ثمارًا كثيرة من هذا الدعم الذي يُهيّئ لها تبعية المغرب ثقافيًّا ولغويًّا، ويضمن لها مصالحها، وقد ورد في تقرير بور تولو الذي نشره مركز التوثيق الفرنسي «أن كل فرنك تُقدّمه فرنسا للمساعدة العمومية تحصل في مقابله على ستة أضعاف»[٢٧].

لا تزال فرنسا حاضرة في المشهد الإعلامي المغربي، إذ مثّل الإعلام السمعي البصري وعلاقته بالفرانكفونية محور دراسات عدة، أوضح بعضها أن القناة التلفزيونية المغربية الثانية المسماة «دو زيم M2»، التي أُسِّست بموجب اتفاقية بين الدولة المغربية وشركة سورفاراد (Sorferad) في ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٨٨، تفوق المواد المُقدّمة فيها بالفرنسية نسبة ٧٠ في المئة، كما ساهمت فرنسا في دعم هذا القطاع الإعلامي الحيوي بمبالغ طائلة أنقذته من الإفلاس مرارًا.

بسبب هذا الدعم، عبّرت الصحافة الفرانكفونية المغربية عن ولائها لفرنسا، وذلك بالهجوم الذي شنّته على وزارة النقل المغربية عندما قررت إدخال الألفبائية العربية في نظام الترقيم التسلسلي للوحات السيارات داخل المغرب، وكانت صحيفة **الإيكونوميست** (*L'Economiste*) سبّاقة إلى استنكار

---

(٢٦) العقيقي، **المستشرقون**، ص ١٤٧.

(٢٧) عبد الله خلافة، «الفرانكفونية في المشهد الإعلامي المغربي،» **الفرقان** (٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢)، ص ٣٨.

إدخال العربية إلى مجالات لم تُستعمل فيها هذه اللغة من قبلُ(٢٨).

إذا تتبعنا مواقف هذا الصحافة الصادرة بالفرنسية والمدعومة فرنسيًّا من القضايا المرتبطة بالهُوية العربية، وببعض القضايا الدينية، نُدرك أنها تُمثّل مصالح فرنسا، وتتخذ مواقفها نيابة عنها.

بدعم من فرنسا، احتل المستعجمون المواقع الحسّاسة في أجهزة الدولة، وأصبحت لهم سلطة التوجيه والقرار، فناصبوا التعريبَ العداء، وتنوّعت أساليب محاربتهم له، ولا يزال بعض المُستعجمين والمنتفعين بالفرنسية من أبناء هذه الأمة ينوبون عن فرنسا ويتابعون سياسة العداء للغتهم، وهم حقيقة لا ينتمون إلى الوطن إلا بالجنسية، أجسامهم في الوطن، وولاؤهم وعقولهم وأرواحهم خارج الوطن(٢٩).

انتقل وضع اللغات في المغرب من فترة تعايش وتوزيع طبيعي بين لغة مكتوبة ولهجات شفوية وطنية، إلى فترة صراع بين لغات الهُوية، تتحكم بخيوطه جهات أجنبية تريد أن تُحقق عبر اللغة ما لم تُحققه الجيوش، على حد تعبير شارل ديغول، وتسعى إلى تدمير هُوية المغاربة اللغوية، واستنبات الفرنسية لغة بديلة بكل الوسائل.

هذا يعني أن اللغة الفرنسية ليست أبدًا لغة الانفتاح والتواصل، إنها تحتل مواقع حساسة في المعمار المعرفي والثقافي والسياسي والاقتصادي لبلدنا، وهي مواقع ينبغي ألا تشغلها بأي حال من الأحوال، واكتسبت شرعية ثقافية، وأصبحت تؤدي دورًا تكميليًّا في الفضاء التداولي، بل إن النُخبة الفرانكفونية تسعى، على المستويين الرسمي وغير الرسمي، إلى «تجنيسها اللساني»(٣٠).

إن حضور الفرنسية في المشهد اللغوي المغربي مزاحمةً للعربية ـ فوق كونه مشوّشًا على الهُوية، ومُعرقِلًا لأي تقدم للعربية والأمازيغية معًا ـ

---

(٢٨) الأوراغي، ص ١٣١ *L'économist*, 20/1/2000.

(٢٩) انظر: عباس ارحيلة، «تعريب التعليم العالي وتيار الفرنكفونية بالمغرب،» **الفرقان**، العدد ٦٥ (١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، ص ٢٧ (بتصرّف).

(٣٠) انظر: مبارك، «الوضع اللغوي بالمغرب في أفق العولمة: نحو إيكولوجيا لغوية».

مُكلفٌ اقتصاديًا، وتترتب عليه آثار سلبية: توهين الروابط الاجتماعية، والكلفة الاقتصادية العالية، والإصابة بالعُسر اللغوي، والتباس المفاهيم وغموض التصورات، ومحدودية القراءة وضعف مردودية الكتاب[31].

٢ ـ بين الأمازيغيات والعربية

لم يشهد الحضور العربي الإسلامي ترحيبًا في البلدان المفتوحة مثل ما شهده في المغرب، إذ رحّب المغاربة الأمازيغ بالفاتح العربي، ودخلوا في الإسلام عن طيب خاطر، وشاركوا في فتح الأندلس، وحملوا راية العلوم اللغوية والشرعية وأبدعوا فيها، وأسسوا المدارس الإسلامية، وخلّفوا تُراثًا علميًّا غزيرًا مكتوبًا بالعربية حينًا، وبالأمازيغية أحيانًا، بالحرف العربي، وبرز علماء بارزون في علوم العربية، ولم يشهد الوجود اللغوي العربي أي احتكاك أو اعتراض من الأمازيغيين طوال القرون السابقة للاستعمار الفرنسي.

لكن مع دخول فرنسا إلى المغرب بدأ المستعمِر يبث سُموم الفرقة في الطرفين، وحرّض الأمازيغ على العرب، وصوّرهم بصورة المظلوم في وطنه، ونفخ في العِرق والنقاء والخصوصية، ودفع بهم إلى إحياء أعرافهم والتحاكم إليها بدلًا من الشريعة، وإلى كتابة لغتهم بالحرف اللاتيني، وأسس المدارس الخاصة لأطفالهم، وقادهم من ألسنتهم إلى أحضان الفرنسية، بخاصة بعد صدور الظهير البربري في ١٦ أيار/ مايو ١٩٣٠، الذي يُعَد أكثر القرارات تجسيدًا لسياسة فرنسا اللغوية في المغرب، والذي يهدف إلى التمييز بين العرب والبربر من النواحي القانونية.

استخدمت فرنسا فريقًا من الأساتذة والخُبراء لإجراء دراسات أنثروبولوجية لسكان هذه المنطقة وثقافاتهم، للاستفادة منها في إدارة هذه المستعمرات والتحكّم بها وفرنستها، وحاولت جعل البربر ظهيرًا لها، من

---

(٣١) الأوراغي، ص ٥٦ وما بعدها. تمثّل الفرانكفونية في المغرب جامعًا للمتفعين بلسانهم الفرنسي، أيًا كانت لغة منشئهم، سواء كانوا عربًا أم أمازيغيين، ويوحدهم لدفع مخاطر التعريب. ولا تختلف هذه الطائفة من المغاربة عن الحركة البربرية من حيث مناهضة اللغة العربية والدفاع عن استمرار اللغة الفرنسية في احتلال وضعيتها اللسانية المتميزة في المجتمع المغاربي (ص ١٣١).

خلال سياسة التفريق والتمييز بين سكان المغرب على أساس هويتين متقاتلتين، واحدة عربية، وأخرى بربرية.

يضاف إلى ما سبق، اعتماد تعميم التعليم، في مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث مكّن أبناءَ المناطق الناطقة بالأمازيغية من ولوج المدرسة والارتقاء في أسلاك التعليم والإدارة، ليشكلوا في ما بعد حركة ثقافية طالبت بإعادة الاعتبار إلى اللغة والهُوية الأمازيغية، وتصحيح الوضع اللغوي في المغرب، وباعتماد سياسة لغوية عادلة ومتوازنة تُمكّن الأمازيغية من المكانة اللائقة بها، بما في ذلك إدماجها في مجالات التربية والإدارة والتعليم والإعلام، وتمكينها من وضع قانوني متميز(٣٢).

إذا كان الأمازيغ في المغرب قد اندمجوا أكثر من غيرهم في الدولة، فدخلوا الجيش، وتبوّأوا الوظائف، وأصبح لرؤسائهم نفوذٌ كبيرٌ، واحتلوا مواقع سياسية مهمة في هرم السلطة، وأدّوا أدوارًا بارزة في تقاليد العرش الملكي، إلا أن الحالة بدأت تتغير خلال السنوات الأخيرة، حيث أخذت الجمعيات الأمازيغية تقوم بنشاطات تُقلق السلطات الحكومية، متمثلة برفضها ما تعتبره «صورة مُغرقة في المثالية، تعاقبت الأنظمةُ الحاكمة على حشوها في أذهان الناس وصونها وتجميلها عبر تزييف التاريخ في المقررات الدراسية ووسائل الإعلام، وصار الأمازيغيون لا يجدون أي حرج في إطلاق أسماء لقادة ووجوه تاريخية أمازيغية - مثل الكاهنة وماسينيسا وآكسل ويوغرطا وصيفاكس وتينهينان - على أبنائهم».

من خلال تصريحات عدوانية واستفزازية، مثل تصريح رئيس غرفة التجارة والصناعة والخدمات في الناظور، في حوار أجرته معه القناة الأمازيغية بي أر تي في (BRTV) التي تبث برامجها من باريس، أن الريف عاش تحت سيطرة الاستعمار الإسباني الذي انتهى مع استقلال المغرب في عام ١٩٥٦، لكنه وجد نفسه، مباشرة بعد الاستقلال، خاضعًا لسيطرة استعمار جديد هو الاستعمار العربي.

فضلًا عن المواقف المتطرّفة التي كانت تُنادي جهارًا بالتخلّص من

(٣٢) انظر: أقديم، «الوضع اللغوي في المغرب ودسترة اللغة الأمازيغية».

الاستعمار العربي والترويج لحكومة الريف وإحياء ما تعتبره رموزًا لها مثل العلم الوطني لجمهورية الريف، والترويج لبعض الوثائق مثل الطوابع البريدية والعملات، ما يُجسّد الروح الانفصالية لدى تيار «الحركة البربرية».

تُضاف إليها المواقف المعادية للعرب وقضاياهم ولتسمية شمال أفريقيا «المغرب العربي»، إذ لا يرى دُعاة الحركة الأمازيغية أي حرج في الاستعانة بالصهاينة للضغط على حكوماتهم، إذ أكد أحمد الدغرني، الزائر المرحَّب به في إسرائيل/ فلسطين المحتلة، في أكثر من سياق، أن العرب يضطهدون البربر ويحاولون محوهم من الوجود، كما أعلن صراحة أنه لا يرى مشكلًا في التطبيع مع الصهاينة، بدعوى «أن مشكل فلسطين لا يعني الأمازيغيين لأنهم بعيدون من فلسطين»، ولأن أجداده كانوا يهودًا، لا يرى سببًا وجيهًا لأن يُحاربهم.

أوضح الناشط فتحي بن خليفة الذي انتُخب رئيسًا للكونغرس الأمازيغي العالمي، أن أمازيغ ليبيا لا يجدون أي حرج في التعامل مع إسرائيل من أجل مصلحة الأمازيغ في العالم.

كما أشار في تصريحات له إلى «أن إسرائيل تُعتبر الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط، والقضية الفلسطينية تَهمّ الفلسطينيين وحدهم، والأمازيغ مطالبون بالتركيز على تحريرهم من الأنظمة الدكتاتورية، وفرض حقوقهم الثقافية والسياسية».

أكد هذا التوجه أيضًا ما جاء في وثائق ويكيلكس، من أن مجموعة من الناشطين الأمازيغ «استنجدوا» بواشنطن لمناهضة ما سمَّوه «التطرّف العربي الذي يتهدد العالم»؛ إذ ورد في بعض «الوثائق» أن أحد النشطاء الأمازيغيين، قال «إنه لا يوجد ما يوحّد الأمازيغ والعرب ثقافيًا»، بل يعتقد أنه «تتوافر إمكانية كبيرة للتحالف مع الولايات المتحدة»، ويقول: «نحن قريبون جغرافيًا وفلسفيًا من واشنطن أكثر من الرياض أو طهران، نحن حلفاؤكم الطبيعيون».

لعل أهم المداخل المؤسسة لفكرة الدفاع عن الأمازيغية، المدخل الديمقراطي، فباسم حقوق الإنسان والديمقراطية والحقوق اللغوية

والثقافية[٣٣]، وما تناسل منها من عبارات ومواثيق، دبّج كثير من الأصوات خطابات متحدثة عن مجتمع مغربي ديمقراطي علماني حداثي تكون فيه السيادة للقانون، ويتيح التخلص من لغة يراها أكثر مناضليه استعمارية، كرّست التخلف والتبعية للمشرق العربي.

يمكن تلخيص المطالب التي تتقاسمها الحركة الأمازيغية ظاهريًا على الأقل، في ما يأتي:

- دسترة الأمازيغية باعتبارها لغةً وطنية ورسمية، وجعلها متساوية مع اللغة العربية في كل المجالات، ومدّها بكل الإمكانات الضرورية لتطويرها، وللمغاربة الحق باستعمالها والمشاركة بها في الحياة العامة، والتزام الدولة بالتعامل بالأمازيغية والعمل على إدماجها في التعليم والإعلام والإدارة والقضاء وفي مختلف المرافق العمومية.

- جَعلُ الانتماء إلى شمال أفريقيا (بلاد تامزغا)، ذا هوية موحّدة أساسها أمازيغي، وغنية بأبعادها المحلية المتعددة والمنفتحة على باقي الثقافات المتوسطية والحضارات الإنسانية.

- اعتبار الأعراف الأمازيغية مصدرًا من مصادر التشريع الوطني.

- فصل الدولة عن الدين، ومنع احتكار أي ديانة، أو التعبير باسمها واستعمالها لأغراض سياسية سواء من طرف الدولة في سياساتها العمومية، أم الأحزاب السياسية في برامجها الحزبية، والتزام الدولة بحماية حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية.

- اعتبار المعاهدات الدولية الخاصة بالحقوق والحريات فوق التشريع الوطني، وجعلها تطبّق بشكل مباشر، كما أن البرلمان يجب أن يتمتع بسلطة المصادقة على كل الاتفاقات باستثناء تلك التي تمسّ الوحدة الترابية، أو الحقوق والحريات.

---

(٣٣) ليس هناك قوانين أو مواثيق دولية تضطرنا، أو تحثّنا على جعل الأمازيغية لغة رسمية، خلافًا لما قيل، ولا يدخل هذا في الحقوق اللغوية. انظر: الفاسي الفهري، «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب،» ص ٢.

ـ الانتقال من دولة المركز إلى دولة الجهات ضمن إطار تتمتّع فيه الجهات باستقلال ذاتي وسلطة واسعة في تدبير شؤونها المحلية من طرف مجالس منتخبة ديمقراطيًا، وتعرف تقسيمًا مبنيًّا على أسس جغرافية، ثقافية، اجتماعية، اقتصادية... مع مُراعاة التضامن والتكامل بين الجهات في إطار الوحدة الوطنية، تفاديًا لحدوث اختلالات بين مختلف الجهات.

استجابت الحكومة المغربية لعدد من المطالب بِسَنِّ سياسة جهوية مكّنت الأمازيغية من دخول التلفزيون عبر نشرة اللهجات اليومية منذ منتصف عام ١٩٩٤، ومحاولة تدريسها في المدارس باعتبارها مكوّنًا من مكوّنات الهُوية الوطنية. ومن أهم المتغيّرات التي حدثت في المغرب، اعتراف الملك محمد السادس الكامل بالثقافة الأمازيغية عنصرًا جوهريًّا في الهوية القومية. كما قامت الحكومة المغربية بخطوات أخرى للاعتراف باللغة الأمازيغية، كان آخرها إطلاق «القناة الأمازيغية» في الرباط في ٦/ ١/ ٢٠١٠، واختتم الوضع بدسترة الأمازيغية في تعديلات دستور ٢٠١١ المرافق للربيع العربي.

من أهم مؤسسات الدعم والرعاية للحركة الأمازيغية:

ـ **الكونغرس العالمي الأمازيغي**: يعود تأسيس المؤتمر العالمي الأمازيغي إلى أيلول/سبتمبر ١٩٩٥ في فرنسا (في سانت روم دو دولان). عقد دورته الأولى عام ١٩٩٧ في مدينة طريفة الإسبانية، وعقد دورته الثانية عام ١٩٩٩ في مدينة ليون الفرنسية، ودورته الثالثة عام ٢٠٠٢ في ضاحية روبيه الباريسية.

كما انعقدت الدورة الرابعة لـ «الكونغرس الأمازيغي العالمي» أول مرة في بلد عربي هو المغرب، وفي مدينة الناظور، بحضور ٣٠٠ ضيف، تقاطروا من فرنسا وإسبانيا وبلجيكا وإيرلندا وهولندا وإيطاليا والجزائر وليبيا ومالي والنيجر، إضافة إلى المغرب، وممثلين عن اليونيسكو والاتحاد الأوروبي، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومنظّمات غير حكومية مهتمة بقضايا حقوق الإنسان والتعاون.

توالت الدورات، وكان آخرها المؤتمر العالمي الأمازيغي السادس في عام ٢٠١١، في جزيرة جربة التونسية، بمشاركة وفود من الجزائر وتونس والمغرب وليبيا، إلى جانب ممثلين عن الطوارق والجالية الأمازيغية في أوروبا وأميركا الشمالية.

شكل المؤتمر خمس لجان تصب كلها في الدفاع عن حقوق الأمازيغ اللغوية والثقافية، على غرار الباسك في إسبانيا، وكورسيكا في فرنسا، والسكان الأصليين في البيرو وبوليفيا والمكسيك. ويذهب جناح متطرف إلى حد رفض كل ما هو عربي، ويرفضون تسمية «اتحاد المغرب العربي»، ويفضلون عليها اسم «المغرب الكبير».

- **المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية:** أُعلِنَ تأسيسه في خطاب أجدير عام ٢٠٠١، يضم عشرات الباحثين الذين يعكفون على تهيئة الأمازيغية، وتعزيز مكانتها وتأهيلها.

يقول عميده أحمد بوكوس إن المعهد يعمل على تقديم مفهوم جديد للهوية اللغوية والثقافية المغربية المتّسمة بالتعددية، على اعتبار أن ثقافة البربر إرث لجميع المغاربة، ومكوّن أساس من مكوّنات الشخصية الوطنية.

يتوافر المركز على سبعة مراكز متخصصة بمجالات اللغة والتاريخ والأدب والفن والأنثروبولوجيا والترجمة والتوثيق والنشر، وتعمل فيه مجموعات بحث وهيئات هدفها النهوض بالثقافة الأمازيغية. ولعل أهم محاور النشاط يكمن في المجال اللغوي، حيث يعمل الباحثون على تقعيد حرف «تيفيناغ» القديم، بهدف وضع المعجم الأساس المشتق من اللغة الأمازيغية المتعددة اللهجات والمشارب. ويجري حاليًا إدراج هذه اللغة في السنوات الأولى من التعليم الأساسي، كما أنها تحتل حيّزًا متزايدًا في الإعلام السمعي البصري العمومي. وكان المغرب قد أقرَّ تدريس الأمازيغية، ورفع نسبة حضورها في الأخبار والبرامج الإعلامية.

مع أننا مع الحقوق اللغوية والثقافية للأمازيغيين في المغرب، إلا أننا ضد أن تتحوّل المسألة الأمازيغية إلى عامل هدم لأركان الهُوية الوطنية. إن

وضع حدٍ للصراع السياسي والثقافي الذي يتهدد الوحدة الوطنية، ويتخذ من اللغة مجالًا له، لا بد من أن يقوم على احترام حقوق الإنسان والهُويّات الفرعية للعرب والبربر وغيرهم، ويُراعي الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، وكذلك احترام مكوّنات الشخصية والتراث الحضاري، وتسهيل عمليات التعايش والتفاعل الاجتماعي، في منطقة تتنوع وتمتزج شعوبها وثقافاتها وتراثها الشعبي.

في إطار احترام هذا التنوّع، لا بد من إدراك موقع اللغة العربية المتميز بين اللغات القبلية في المغرب، لا باعتبارها لغة العرب الذين أتَوا من المشرق غزاةً أو فاتحين، أحسنَ بعضُهم إدارة المنطقة، أو أساء، بلِ لأنها لغة القرآن الذي يتعبّد بتلاوته على الأقل خمس مرات في اليوم كلّ من الريفي والسوسي وشلحيّ المغرب، أو الجزائر والقبائلي والمزابي... وغير هؤلاء ممّن نشأ في لغة قبيلته. فَصَلَ جميعُهم العربية عن العرب، وربطوها بالقرآن... وتعلّموها لوظيفتها التعبّدية. وبهذه الوظيفة اكتسبت شرعية الانتشار بين اللغات القبلية، وتأهّلت بصورة طبيعية للاضطلاع بوظيفة التواصل الوطني دون سواها من اللغات القبلية(٣٤).

يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، البربري الأصل: «إن العربي الفاتح لهذا الوطن جاء بالإسلام ومعه العدل، وجاء بالعربية ومعها العلم، فالعدل الذي أخضع البربر للعرب، ولكنه خضوع الأخوّة، لا خضوع القوّة، وتسليم الاحترام، لا تسليم الاجترام»(٣٥).

ثامنًا: حقوق الإنسان والحقوق اللغوية

تتلبّس الحركات الأمازيغية في مطالبها اللغوية والثقافية بالبعد الحقوقي، أي المطالبة بالحقوق التي تكفلها الوضعيات الدستورية للّغات، وفق ما تنص عليه المواثيق الدولية، مثل العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر

---

(٣٤) انظر: الأوراغي، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٣٥) «اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة، ليس لها ضرة،» البصائر (١٩٤٨).

١٩٦٦، ووثيقة الإعلان العالمي للحقوق اللغوية الصادر عام ١٩٩٦ في برشلونة.

إلا أنه لا علاقة لترسيم لغة ما بحقوق الإنسان، يقول الخبير القانوني النقيب عبد الرحمن بن عمرو: «لا علاقة للترسيم بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميًّا، إذ لا يوجد أي ميثاق من المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان (إعلان أو عهد) ينص على أنه من واجب كل دولة من الدول الأعضاء، أو غير الأعضاء، في الأمم المتحدة أن يرسم، دستوريًّا أو قانونيًّا، كل، أو بعض اللغات واللهجات المتكلم بها من مختلف الفئات الشعبية».

بل أكثر من ذلك، لا يوجد حتى مجرد نص حقوقي في أحد المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان ينص على دسترة كل اللغات واللهجات باعتبارها لغات ولهجات وطنية. كما أن الترسيم لا علاقة له بالوطنية: «إن مفهوم لغة أو لهجة وطنية هو كون جنسية المتحدثين بها تنتمي إلى الوطن الذي يقيمون به نفسه. وفي الغالب ما تكون اللغة الرسمية لبلد معيّن هي في الوقت نفسه لغته الوطنية، وهو شيء مهم ومستحسن لأن هذا الانطباق يُساعد على التواصل والنمو والتطوّر بصورة أسرع وأعمق، إلا أنه، بصورة استثنائية، توجد بلدان، خاصة منها غير النامية، قد تختار لغة أجنبية لغة رسمية، بدلًا من إعطاء هذه الرسمية لإحدى لغاتها الوطنية، ومثل هذا النموذج نجده كثيرًا في دول أفريقية يُرسّم بعضها اللغة الإنكليزية، وبعضها الآخر يرسم اللغة الفرنسية»(٣٦)، ظنًّا منهم أن ترسيم لغة أجنبية قد يؤدي إلى التقدّم وسد الفجوة!

تاسعًا: بين الدارجة/ العاميّة والعربية

اتخذت محاولات الطعن بالهُوية العربية أشكالًا ومظاهر شتى، وجرى التركيز على المكوّن اللغوي، حيث اعتبر دُعاة العاميّة في مشرق الوطن

(٣٦) النقيب عبد الرحمن بن عمرو، « لقاء دراسي حول «دسترة الأمازيغية: لماذا لا يمكن حاليًا دسترة الأمازيغية كلغة رسمية،» المسائية (٣ أيار/ مايو ٢٠١١)، فضلًا عن الكلفة العالية للترسيم الذي يتطلّب موارد كبيرة، بشرية ومادية، وكلّما زاد عدد اللغات المرسّمة في دولة معيّنة تضاعفت التكاليف المذكورة بالعدد نفسه.

العربي ومغربه اللغة العربية عائقًا من عوائق التطور والإبداع، وتنبأوا بموتها مثل اللاتينية، ووصفوها بالعقم والعجز عن مواكبة الركب الحضاري، والتحجر في التراكيب والكلمات... ودعوا إلى دفنها والتفكير في استبدالها واستبدال حروفها، وصرّحوا بأن مصيرها لن يكون أفضل من اللاتينية.

من هنا بدأت الدعوة إلى فسح المجال أمام الطالب العربي ليستعمل العامية بدلًا من الفُصحى، وكان المهندس الإنكليزي وليم ويلكوكس، أحد المنظرين لهذه الدعوة، يرى أن الفُصحى من أسباب تخلّف الأمة، وعائق من عوائق التقدم، إذ ألقى - في عام ١٨٩٣ - محاضرة في نادي الأزبكية، ذكر فيها أن أهم عائق يمنع المصريين من الاختراع هو أنهم يؤلفون ويكتبون باللغة العربية الفُصحى، وأنهم لو ألّفوا وكتبوا بالعامية، لأعان ذلك على إيجاد ملكة الابتكار وتنميتها.

كان يرى أن اللغة العربية لغة مُصطنعة، يتعلّمها أصحابها باعتبارها لغة ثانية، ثقيلة في كل شيء، إن وصلت إلى الرأس فهي لا تصل أبدًا إلى القلب... قضت على الطلبة النابهين من المصريين الذين كان يُرجى منهم نفع كبير... دراستُها مضيعةٌ للوقت، وموتها محقق كما ماتت اللاتينية[٣٧].

احتدم النقاش مؤخّرًا في المغرب بين المُدافعين عن العربية الفُصحى، الداعين إلى ضرورة إعادة الاعتبار إليها ومنحها المكانة التي تستحقها، وأنصار العامية/ الدارجة الداعين إلى ضرورة إدماجها في المنظومة التعليمية والإدارة والاقتصاد، بحجة أنها الأقرب إلى فهم المغاربة، والأقدر على الخروج بالمغرب من التخلّف العلمي والتراجع الثقافي.

اشتدت هذه الحملة بعد ندوتي منتدى «أماديوس» حول التعليم، لصاحبه إبراهيم الفاسي الفهري، وندوة مؤسسة «زاكورة»، لصاحبها نور الدين عيوش حول «اللغة واللغات في المغرب»[٣٨].

---

(٣٧) شاكر، ص ٢٨٢ و٣٠٢، وزكريا، **تاريخ الدعوة إلى العامية**.

(٣٨) اللغة واللغات في المغرب، الندو التي عُقدت في الدار البيضاء يومي ١١ و١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٠. انظر: موقع «دارجة دوت كوم»، للتعرّف إلى الدارجة المرجوّة.

لعل أهم ما ميّز الندوتين السابقتين:

- التحريض على اللغة العربية والتنقيص من قيمتها، والدعوة إلى إقصائها وإحلال الدارجة المغربية محلها باعتبارها الأقرب إلى المغاربة جميعًا.

- التركيز على ضرورة اعتماد الدارجة المغربية في أقسام التعليم الأساسي.

- المُطالبة بإقرار الدارجة لغة رسمية للمغاربة.

- المطالبة بتغيير النشيد الوطني من العربية إلى الدارجة (بنشمسي صاحب مجلة نيشان).

أما المدافعون عن الدارجة والمشاركون في الملتقيين المذكورين، فتجمعهم الصفات الآتية:

- درسَ أكثرهم في مدارس البعثة الفرنسية، ولا يُجيدون التحدث لا بالعربية ولا بالدارجة المغربية.

- يحمل بعض المتدخّلين الجنسية الفرنسية.

- اللغة الفرنسة هي اللغة «الرسمية» للمتدخلين، في موضوع يخص الدارجة المغربية.

- الجهل بتاريخ اللغة العربية الفُصحى ونحوها وتراثها وأدبها.

- الانطلاق من مواقف مُسبقة تربط هذه اللغة بالتخلّف والتطرف.

- الارتباط بالمصالح الاقتصادية والسياسية الفرنسية، وهو ما يفسّر دعوتهم المستمرة إلى اعتبار اللغة الفرنسية لغة التفتح والاقتصاد والمال والأعمال والتكنولوجيا، ورفضهم المطلق إحلال لغات أخرى أكثر نفعًا ومردودية من الفرنسية في التعليم العالي والمجالات الاقتصادية مثل اللغة الإنكليزية.

استعان منظّمو الندوتين ببعض المفكرين من الخارج، أمثال الباحث التونسي كلود حجاج، الفرنسي الجنسية واليهودي الأصل، الذي ركّز على ثقل المقدس الذي ترزح تحته اللغة العربية، والذي يحول دون تقدّمها، ويتهددها بالانقراض. ولخص نظريته اللغوية في تصريحه ليومية

الإيكونوميست قائلًا: إن مستقبل المغرب هو الدارجة، أما عالم المال والأعمال فالفرنسية هي التي تصلح له.

لا يدافع هؤلاء عن إصلاح النظام التعليمي العمومي في المغرب، ولا عن مستقبل أبناء المغاربة، ولا يعنيهم شيءٌ من ذلك، بل يُدافعون عن مصالح فرنسا الاقتصادية في المغرب، وهم عندما يطالبون بالتخلي عن اللغة العربية، ويعملون جاهدين على إضعافها وتحقيرها وربطها بالتخلف والجهل والجمود، فإنهم في الواقع يبحثون عن ربط القرآن بكل هذه الأوصاف، فهو المستهدف الأول.

في هذا السياق جاء مشروع ترجمة القرآن إلى الدارجة المغربية، لا لتيسير معانيه، بل، كما يؤكدون بأنفسهم، «لفضح سطحيته وخوائه وتفاهة معانيه». وبحسب زعم أحمد عصيد، الزعيم البربري المرموق، إننا عندما نجرّد القرآن من اللغة العربية التي يتدثّر بها، فإنه يصبح كتابًا عاديًّا تبعث معانيه على الضحك والسُخرية[٣٩].

أما بخصوص ترسيم الدارجة، فيصدر هؤلاء عن جهل غير يسير بمعنى الترسيم وشروطه، ولعل من أهم الشروط:

- **الانتقاء**: ويعني اختيار منوّعة ما لتصبح لغة معيارية، وهذا الانتقاء إما أن يكون انتقاءً لمنوّعة لها امتيازات سياسية أو اقتصادية، كما يمكن أن يكون جمعًا لمجموعة من المنوّعات، أو يمكن اختيار منوّعة ليست مُلكًا لأي مجموعة، كما هي حال العِبرية في إسرائيل، و«البهاسا» في إندونيسيا.

- **المعيرة**: وتعني خضوع اللغة لعملية تقعيد تهم كل الجوانب اللغوية.

- **التأهيل الوظيفي**: ويُقصد بها استعمال المنوّعة في كل الوظائف التي لها ارتباط بالمؤسسات الحكومية والبحوث العلمية والمجالات الأدبية.

- **المقبولية**: وتعني أن المنوّعة لا يمكن أن تُصبح معيارية إلا بقبول

---

(٣٩) انظر: رشيد نيني، في: المساء.

المجموعة اللغوية لها باعتبارها وسمًا للوحدة النفسية والسياسية، أي لغة وطنية.

بالنظر إلى المعيار الأول، يتطلب دسترة العامية المغربية ووضعها محل الفُصحى في المدرسة والإدارة اختيار عامية مغربية معيّنة، لها امتيازات سياسية أو اقتصادية، وهو ما لا تملكه أي منوّعة لهجية في المغرب. فـ «الجبلية» و«الحسانية» و«المدينية» و«البدوية»، لا تمتلك أي مميزات خاصة تؤهّلها لإلغاء اللهجات الأخرى[٤٠].

إن التهجّم على العربية من أي جهة لغوية، أو عرقية، لا تُقصد به الآلية التواصلية أو اللسان العربي باعتباره ممارسة لسانية، بقدر ما يروم به أصحابه وروّاده القضاء على ثقافة وانتماء وحضارة تحت مسمّيات متعددة. لذا سنجد أن رافعي لواء مُحاربة التعريب، والتنقيص من مقوّمات العربية والمطالبة بالقطع مع التراث العربي للشعب المغربي، هم أنفسهم من يُدافعون عن الانحلال الخلقي والعلمانية المتوحشة للدولة، والتعاون مع الكيان الصهيوني، والدفاع عن التفاهات باسم الحرية الفنية، وهم أنفسهم من تصل بهم الوقاحة إلى التعبير عن أحلامهم في تغيير التوافقات الشعبية والسياسية التي ألّفت بين المغاربة منذ سنين وعقود[٤١].

عاشرًا: التجانُس اللغوي والاستقرار السياسي

يؤكد خبراء اللغات والاقتصاد أن التجانُس اللغوي شرطٌ من شروط الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية، وأن التشرذم اللغوي سبيل إلى التخلف وطريق إلى الضياع والتقاتل... كما يؤكدون أن للعوامل الاقتصادية علاقةً بالاختيار الاجتماعي والفردي واستعمال اللغة... لذا فتدبير اللغات قد يُنظر إليه باعتباره جزءًا لا يتجزّأ من التدبير الاقتصادي للدولة، يعود عليها بالمنافع المادية.

---

(٤٠) انظر: هادسون، سوسيولسانيات ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٠)، ومحمد نافع العشيري، «الازدواجية اللغوية في المغرب: ملاحظات على مؤتمر جمعية «زاكورة» للتربية،» المساء، ٢٢/ ٢/ ٢٠١١.

(٤١) الفاسي الفهري، «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب،» ص ٢.

كما أن التنمية والاستقرار لا يتمّان إلا بالتفرد اللغوي/ الأحادية اللغوية، الوضعية اللسانية الطبيعية والمناسبة للفطرة[٤٢]، بحكم أنها تستجيب أكثر من غيرها لفطرة الأفراد، إذا جُبلوا على التواصل، وعلى الاقتصاد في الجهد، فاستغنوا باللغة الواحدة عن اكتساب غيرها، لأنّ في اكتساب أداتين من أجل استعمالهما للوظيفة نفسها بذلًا لجهد إضافي، ونقضًا للجبلة[٤٣].

من أجل تلافي التوترات المجتمعية، أعلنت الحكومة الفرنسية قانون التوحيد اللغوي في عهد فرانسوا الأول عام ١٥٣٩ (مرسوم فيلر ـ كوتريه (Villers - Cotteret))، وتابعته في عهد لويس الرابع عشر (إرسال السفراء وإقامة مندوبي الأقاليم في البلاط)، واستمرّ في عهد الثورة الفرنسية (استئصال لغات المزارعين، تبعًا لتوصيات الأب غريغوار).

يُبيّن هذا التاريخ كيف أرادت فرنسا ـ بمحاربة اللغات الجهوية ـ أن تسبك وحدة سياسية وطنية من أجل بناء هُوية متماسكة، وهذا الأمر يجب أن يتم في مغطس لغوي متجانس[٤٤].

هذا ما جعل الدول، منذ وقت مبكر تخطط للغاتها الوطنية، وتسن السياسات اللغوية دفعًا للاحتراب والتجاذب والاستقطابات المدمرة للنسيج الاجتماعي الذي جرى التعاقد على حمايته.

في هذا السياق، رُسّمت اللغة العربية في المغرب بعد الاستقلال مباشرة حفاظًا على الوحدة، ولم تُتخذ أي إجراءات ضد اللغات المحلية إيمانًا بالتعدد الذي يطبع المشهد اللغوي في المغرب. إن التعدد الذي لا يقوم على ما سمّاه عبد الكبير الخطيبي «السلم اللغوي»[٤٥] بين كل

---

(٤٢) ينبغي ألا يُفهم هذا القول على أنه معاداة للغات الأجنبية، بل هو دعم للغة الوطنية، أما غيرها من اللغات فتعلّمها وإتقانها واجب لأنه بوابة نطلّ من خلالها على الإنتاج الفكري والحضاري لغيرنا، فضلًا عن كون من تعلّم لغة قوم أمِنَ مكرهم.

(٤٣) الأوراغي، ص ٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٥) عبد الكبير الخطيبي، **المغرب العربي وقضايا الحداثة**، ترجمة مجموعة من الأساتذة (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩١).

اللغات المستعملة في المغرب، وأساسًا العربية والأمازيغية، تعددٌ سطحي. وهذا السلم اللغوي يجب أن يقوم على تحديد دور اللغات في محيطنا الذي يتطلّب منّا، أولًا، إعادة الاعتبار إلى اللغة العربية باعتبارها تتماهى مع المرجعية التاريخية والثقافية للمغاربة، وأن الدعوة إليها ليست مطلبًا إثنيًّا أو قوميًّا.

المطلوب إذًا هو العودة إلى سلم بين لغات الهُوية ولغات الانفتاح على الكونية، وهذا السلم لن يتحقق إلا بالاعتراف بالحقوق والأدوار لكل لسان، وسنّ نصوص قانونية تنظّم الممارسات اللغوية، وتنظّم وظائفها التداولية لمواجهة التنافس غير المتكافئ للُّغات الأجنبية... إنه تنافس من أجل السلطة الرمزية، وإذا هُزمت السلطة الرمزية، هُزمت الهُوية وباتت اللغة مهددة بالانقراض(٤٦).

من جهة أخرى، التعددية المقبولة هي التعددية التي تؤهّلنا لمواجهة نظام العولمة على المستوى الثقافي واللغوي. إننا نستقبل عصر العولمة في وضع لغوي يتسم بالفوضى واللاعقلانية، ويشكل حجر عثرة في أي محاولة للتقدّم نحو الحداثة. تتجلّى هذه الفوضى في وجود مشهد لساني متنافر يُميّزه التوزيع غير المتكافئ للوظائف على اللغات العاملة في الوطن. إنّ بلدنا، على المستوى اللساني، لا يتوافر على أي تشريع لغوي. وعمل هذا الغياب على انتشار الفوضى والتلوث اللغوي والارتجال والتشنج والارتزاق(٤٧).

خاتمة

تُمثل اللغة العربية الهُوية الجامعة للمغاربة، والمُؤسِّسة لمجتمع المعرفة، وحرصت الحضارة العربية والإسلامية على تأسيس تصوُّر متقدم للمسألة اللغوية، من مبادئه التمييز بين عروبة اللسان وعروبة الجنس، فإذا كان عمَر (رضي الله عنه) قد مدح العرب، بقوله: «العرب مادة الإسلام»، فإن

---

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) مبارك، «الوضع اللغوي بالمغرب في أفق العولمة: نحو إيكولوجيا لغوية».

رسول الله (ﷺ) وسّع من مفهوم العربي، دفعًا لتوهّم العنصرية والعصبية، ليشمل المسلمَ مطلقًا، أعربيًا كان أم غيرَ عربي، فقال: «... ليْستِ العربية من أحدكم بأبٍ ولا أم، وإنما العربية اللسان، فمن تحدث العربية فهو عربي»[٤٨]، وربط بذلك اللغة باللسان لا بالعِرق، تمهيدًا لربطها بالدين، باعتبار العلاقة التكاملية بينهما!

بهذا المعنى، اندمج في عروبة اللسان أضعافُ عرب الأنساب... وبهذا أيضًا تخلّصت اللغة العربية من أي صفة عِرقية أو عنصرية؛ فاللغة العربية ليست لغة خاصة بعرب النسب، بل لغة من تكلم بها واندمج فيها. فمن فعل هذا فهو العربي، أيًّا كان نسبه وسلالته[٤٩].

هذا التصوّر هو الذي خلق لنا جيشًا من العلماء من غير العرب عِرقًا، كان منهم الفارسي والرومي واليوناني والهندي والقبطي والإغريقي والبربري والأفريقي والكردي والحبشي... شاركوا في هذه الحضارة في مجالات كثيرة، سيبويه والفارسي والجرجاني في علوم العربية، والزمخشري في التفسير، والبخاري ومسلم في الحديث، وأبو حنيفة في الفقه، وأبو إسحاق الإصطخري في الجغرافيا... وطارق بن زياد وصلاح الدين الأيوبي ونور الدين محمود وقطز في ميدان الجهاد والقيادات العسكرية.

هذا التصوّر أيضًا هو الذي خلق لنا هُويّة موحَّدة ومنسجمة بمكوّنات متعددة في فسيفساء جميلة تذوب فيها الخلافات، ولم يدبّ الهون فيها إلا بعد النزوع نحو إحياء النعرات، والنفخ في العرقية والنقاء، وإحياء الماضي الشخصي لكل ملة، ومما لا شك فيه أن عناصر القوة موجودة في الأمة المتنوعة، ويكفي حسن تدبيرها وتوظيفها لبناء ذات متماسكة متصالحة مُتعايشة، من خلال المدخل اللغوي الذي هو لسان حضارة الإسلام.

إن مسألة الهُوية اللغوية يجب أن تُرفع إلى مرتبة القضايا السياسية

---

(٤٨) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الجامع الكبير**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢٦٧.

(٤٩) انظر: محمد الريسوني «نداء من أجل العربية،» **الفرقان** (٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٨)، ص ١١.

والاستراتيجية الكُبرى للأمة، وأن تُعتبر قضيةَ حكومات وشعوب لا قضيةَ مهتمين ومتخصصين، لأن اللغة من المسؤوليات المباشرة للدولة.

الدولة التي تصلح سياستها، واقتصادها، وتعليمها، وتصلح تجارتها، وسياستها، ولا تفكر في إصلاح أوضاعها اللغوية وترشيد لغاتها، هي بلد يُعرّض هويته للتفكك والاضمحلال.

القسم الثالث

اللغة والهوية من منظور سياسي

الفصل التاسع

الهُوية واللغة في الوطن العربي
بين أزمة الفكر ومأزق السياسة

عبد السلام المسدي

إن انعطاف الهُوية على اللغة في عبارة تركيبيّة واحدة يتضمّن تباينًا في الجوهر، أعانت على إخفائه العادة من حيث هي طبعٌ ملازم، وأكّدته الأعراف البحثيّة في معظم تجلّياتها. فاللغة ظاهرة اجتماعية، وهي اصطلاحية بامتياز، تستند إلى مكوّنين متلازمين؛ مكوّن مادي حسي، ومكوّن ذهنيّ غير مادي. أما الهُوية، فظاهرة رمزيّة مجرّدة ليس لها أي تحقق مادي يربطها بعوالم الحسّ الوجودية. الهُوية انتماء، بينما اللغة اكتساب، والهُوية نتوارثها وليس في اللغة ـ أصواتها وألفاظها ودلالاتها ـ شيءٌ ينقله الوليد عن أمه أو أبيه لمجرد أنهما أمّه وأبوه. فلا أثر للُغة في الخزينة الوراثية، ولا في شيفرة حَيَاملها.

أيّ السبيلين أوفق في هَدْينا إلى فض هذا التعارض الضدّيّ بين المفهومين المتضايفين؟ أنُعالجهما بمنهج دراسة الظواهر؟ أم نستكشفهما بمنهج البحث في المُدْرَكات؟ في الأول نخال أن الدرس يوقفنا على حقيقة الظواهر في ذاتها ولذاتها، بينما يُوقظنا المنهج الثاني على أننا نُعالج فقط ما نتخيّله نحن عن تلك الظواهر، وما دراستنا لها إلا توصيف لما نتمثله عنها، وتشخيص لملامحها القائمة في مخيالنا الفردي أو الجمعي. ثم ألا يكون لنا

مَلاذ ما ـ لفض هذا التعارض المبدئي ـ لو أننا فككنا مفهوم الهُوية عند انعطافه على مفهوم اللغة إلى هُويّة حضارية وهوية ثقافية؟ لكن هل يَسُوغ ـ ونحن في رحاب «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» ـ أن نُعالج موضوع اللغة والهُوية من دون أن نأتيَ على ملمَح اقترانيّ آخرَ نستدعي به البعدَ السياسي، مستشرفين مدى حضوره ضمن مكوّنات المسألة؟ الهُوية مُعْطًى حضاريّ وافد من التاريخ، تتوسل به السياسة فتتكئ عليه، أو تستثمره، أو تناور به، واللغة مُعطًى وظيفيّ يتحقق في الزمن الراهن، وإن وفد من الأزمنة المواضي؛ تثبّتها السياسة على أصولها، أو تجمَحُ بها نحو مصائرَ مغايرة. عندئذٍ نفهم أن «دراسة السياسات» تتضمن أيضًا «السياسة اللغوية». ثم ما علاقة الهُوية بصناعة التاريخ إن سلّمنا أن مُحرّكه الذي لا يغيب هو الصراع في معناه الشامل؟ وهل لثنائية الأنا والآخر من أثر في الصيرورة الإجرائية للزمن المتعاقب، أو من أثر في صوغ الوجود الإنساني انحدارًا أو ارتقاءً؟ تلكم قضايا مُتعاضلة لا طاقة لبحث تسيّجه أعراف الحوارات الفكرية على فك إشكالاتها، وإنما منتهى مرامنا أن نجتهد في صوغ مرجعيات معرفية قد تُفضي إلى مزيد الغوص على معادنها الغائرة.

إن اللغة أمرٌ جليل، بل لولا خشية المظنّات، واتقاءُ انفلات التأويل، لقلنا إن اللغة أجلُّ من أن تُترَك بيد السياسيين، والسبب في ذلك أن رجال السياسة يصنعون الزمن الجماعي على مرآة زمنهم الفردي، أما رجال الفكر فينحتون زمنهم الفردي على مقاس الزمن الجماعي، فإن نحن سلّمنا بما أسلفناه من جلال الظاهرة اللغوية بصورة شاملة مُطلقة فمن المفترض أن يكون شأنها عند أمّة العرب أجلَّ وأمكن. لكن الواقع التاريخي الراهن يشهد بعكس ما كان من المظنون أن تجريَ به الأحداث.

كتب التاريخُ على العرب أن يكونوا بين الشعوب التي أناخ الاستعمار على مصائرها دهرًا، لكنهم كانوا في طليعة البلدان التي استماتت في معاركها التحريرية حتى نالت استقلالها، وكانت بما نالته أكثر جدارة واقتدارًا من شعوب كثيرة أخرى جاءتها شهادة التحرير على أطباق فضيّة بفضل الترتيبات الدوليّة في أواسط القرن العشرين. وبعد نصف قرن من قيام دولة الاستقلال ـ ومع بداية العقد الثاني من القرن الجديد، ومع بزوغ فجر

ربيعٍ عربي موّار فوّار، ما زال يبحث عن شهادة التوفيق النهائي ـ ها هم العربُ يبسطون على الفكر الإنساني النقدي حالة مستعصية، فهناك مأزق في صيرورتهم التاريخية، هناك حجم هائل من التناقضات بين كثير من مكوّنات الوجود الجماعي لديهم، كأنّ ما يتحدّث عنه فلاسفة السياسة وفقهاء الفلسفة، فيسمّونه العطالة التاريخية، لم يَصدق يومًا كما صَدَق على أمّة العرب طوال نصف قرن، وإلى أشهر معدودات.

هي تلك العطالة المحفوفة بألغاز العبث الوجودي الذي يُسافر على الأرض العربية إلى تخوم اللامعقول، كنا نقرأها على شاشة السياسة، إذ نتعجب لماذا لم تُنجز دولة الاستقلال وعدها الأكبر، ونقرأها على لوحة الاقتصاد، لكن العطالة نقرأها أيضًا في المشهد الفكري بين الثقافة والمعرفة، فبين السياسة والاقتصاد والثقافة ينبثق جامع أكبر، سيكون هو الشاهدَ الجامع لكل واجهات العطالة التاريخية، إنه مأزق اللغة العربية على أيدي أهلها وأبنائها، ويكفي أن المشهد ما انفك يتلوّن بأصباغ درامية تبعث على الاستغراب والعجب، فهذه العطالة التاريخية تحدق باللغة على مرأى أصحاب القرار ممن يتولّون الأمر، ويخططون للمستقبل، ويستشرفون مآل شعوبهم بعدهم. وإننا على يقين بأن انفصامًا حادًّا قام في الواقع العربي بين حضور الوعي العام في السياسة والاقتصاد والمعرفة وغياب الوعي الخاص بالمسألة اللغوية، فإذا أدرنا مجهر الأضواء صوب القضية اللغوية دون سواها من القضايا الأمّهات، ألفينا أنفسنا وجهًا لوجه أمام سِمة أخرى من الخصائص الواسمة لحالتنا العربية، ومدارها أن أمّة العرب ـ بين أولي الأمر السياسي فيهم، وأولي الشأن الفكري أيضًا؛ وإلى اليوم ـ غائبون، أو مثل الغائبين، عن محفل الحقائق العلمية الجديدة في مجال المعرفة اللغوية. ولا نعني بما نقوله افتقارَ العرب إلى علماء في مجال العلم اللغوي الحديث، بل نعني أن المعرفة اللغوية لم تستطع اختراق الحُجُب ليتحوّل الوعي بها إلى جزء من الثقافة العامة، يستلهمها أصحاب القرار، وتستوحيها النخبة الفكرية المختصّة بحقول المعارف الأخرى.

من أهم تلك الحقائق الغائبة أن العلم اللغوي ـ الذي ما انفك يبلور نظرياته المُتعاقبة، والذي ما فتئ يُؤسس المناهج الدقيقة في كشف بواطن

الظاهرة اللسانية، والذي يغوص يومًا بعد يوم على أسرار العلاقة بين آليات التعبير وآليات الإدراك ـ أمسى مهتمًّا بقضية «موت اللغات»، اهتمامًا متواترًا مكينًا، فهل نحن العرب معنيّون بمسألة موت اللغات؟ وهل تخوض العربية صراعات لغوية؟ فإن هي تخوضها أترقى المواجهة إلى الحد الذي يصح أن نتحدث فيه عن حرب لغوية؟ ثمّ هل العربية تُواجه من التحديات ما يتهدّدها في وجودها، أو ينذر بامّحائها إلى حدّ الزوال؟ ما من خلاف حول أمر متعيّن بالضرورة وهو أن الوعي المعرفي في هذه القضية غائب، أو مثل الغائب، في ساحتنا العربية، بوجهيها السياسي والفكري، وما من شك في أن غياب الحقائق يُفضي إلى تعطّل القدرة على استشراف التاريخ، وعلى استنظار منحنياته القادمة، وبما قد تأتي به الأحداث المُتعاقبة.

إن أمر اللغة عند العرب عجيبٌ، وأعجبُ منه أمرُ العرب مع لغتهم. وبوسعك أن تجزم بأنهم يستثيرون من الاستغراب ما لا تستثيره أمّة من الأمم، وكثيرًا ما يحار المتأمل في فكر خالص كيف يُصار بالخيارات الجوهريّة في الحياة الجماعية إلى مثل هذه الأوضاع التي كأنما يتحوّل فيها الفاعل عدوًّا على نفسه. والأوجع أن أصحاب القرار يتبنّون حول المسألة اللغوية خطابًا يستوفي كل أشراط الوعي الحضاريّ، ثمّ يأتون سلوكًا يُجسّم الفجوة المُفزعة بين الذي يفعلونه، والذي قالوه. ثمّ يزداد المثقف ألمًا حين يعلم علم اليقين بأن الحقائق العلميّة ليس لها لدى ساسة العرب من الوزن ما لها لدى ساسة العالم المتطوّر. إن الناس بيننا يميلون إلى الاطمئنان بأن انقراض اللغات في العالم يصيب لغة المجموعات الإثنية المعزولة، وليس الأمر واردًا ـ تبعًا لِما يخالون ـ على اللغة العربية. هم في ذلك لا يميّزون بين الظاهرة العامة التي مدارها انقراض بعض اللغات تحت تأثير لغات أخرى غيرها، والظاهرة النوعية الخاصة ومدارها انقراض اللغة بانفلاق يُصيبها من الداخل عند حلول الفروع التي انبثقت منها محلها.

إنّنا أمّة لا ننفك نعمل على ضياع هويتنا اللغوية. وليس من اليسير إقناع الناس بأن للتاريخ أطوارًا، وللقضايا اللغوية محطات. وهي اليوم غير ما كانت عليه في الأمس. وقد لا يخفي هؤلاء جميعًا استغرابهم الأقصى إذا كاشفناهم بحقيقة جديدة تخلّقت في رحم الأحداث الكونية غير المسبوقة،

وهي أن اللغات الأجنبية لم تعد هي العدوّ الأول للُغة العربية، وإنما الذي حل محله في هذا العداء الشرس النافذ الذي بمستطاعه أن يُجْهز على العربية، فيذهب بريحها، هو اللهجات العامّية حين تكتسح المجال الحيوي للفُصحى. إننا ما فتئنا نفسح الأبواب للعاميات كي تغزوَ الحقول التي تحيا بفضلها العربية. غزت العاميات منابرَنا الإعلامية السمعية والبصرية وسكتنا. غزت العاميّات حواراتنا الثقافية وسكتنا. غزت العاميات مجالسَنا الفكرية، ثمّ تسللت إلى فصول التدريس ومدارج الجامعات، وها نحن نصمت متبرمين، أو منخذلين. ومنذ زمن ليس بالقليل طفق طه حسين يصيح بقلمه محذّرًا من آفة انتشار العامية في صفوف التعليم، وكان من المربين من «لا يعربون إلا حين يقرأون في الكتب، فإذا تكلموا غرقوا وأغرقوا طلابهم في اللغة العاميّة إلى أذقانهم، أو إلى آذانهم»، كما ورد في كتابه **نقد وإصلاح**، ذاك الذي جمع فيه مقالات نشرها عام ١٩٥٦ في الصحف السيّارة[١].

كيف نتحدّث عن الموارد البشرية وتنميتها، أو عن التخطيط المستقبلي الشامل، ونحن نعيش انفصامًا بين أدوات المنظومة التربوية وشروط النهضة الحضارية؟ كيف نرقى إلى آليات الاستثمار في حقل التواصل؟ وكيف نمسك بأساسيات اقتصاد المعرفة ومجتمعنا العربي هو المجتمع الوحيد ـ بين سائر مجتمعات المعمورة ـ الذي يتخرج فيه التلميذ من التعليم الثانوي وهو عاجز عن تحرير عشر صفحات تحريرًا سليمًا لا بلغته القومية ولا بلغة أجنبية؟ بمَ سيُجيب ساستنا حين نُذكّرهم ـ على وجه القطع واليقين ـ بأن اللغة العربية كان لها من الوزن الاعتباري لدى كل فئات مجتمعاتنا أيّام الاستعمار أضعاف ما لها منه الآن بعد عقود من دولة الاستقلال؟

مَن له أدنى قدر من الحصافة يعرف أن من المتعذّر على أي مجتمع أن يؤسس منظومة معرفية من دون أن يمتلك منظومة لُغويّة تكون شاملة، مشتركة، متجذّرة، حمّالة لأبعاد متنوّعة فكرًا وروحًا وإبداعًا. اللغة هي الحامل الضروري المحايث لكل إنجاز تنموي. والذي له ذاك القدر الأدنى من الرويّة والرجحان، عليه أن يعرف أن اللغة ـ بما هي موضوع للتعليم

---

(١) طه حسين، **نقد وإصلاح**، ط ١٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ص ١٦٦.

والبحث والإنتاج ـ ركن أساس في كل مشروع اقتصادي. آن الأوان ـ ويكاد يفوت ـ أن نكف عن اعتبار اللغة مجرد وعاء للفكر، وهو ما دأب عليه الميراث الفكري الإنساني قاطبة. ليست اللغة إناء نصبّ فيه التصوُّرات الذهنية والانفعالات الشعورية والأحاسيس الغريزية والاستلهامات الروحية. إن الفصل بين الظرف والمظروف، بين الوعاء وما فيه، بين الصورة والمضمون، هو الآن حماقة كبرى، عاشت عليها الثقافات الإنسانية، لكن فكَّ شيفرتها هو من الدقة والخفاء بحيث لم تنجلِ إلا بفضل تطوُّر المعارف الإنسانية المتعاضدة، وما كان للعلم اللغوي أن يحسم الأمر في هذه القضايا لولا تآزره المتين مع ما يُسمّى علوم الإدراك.

إن اللغة هي المعمار الخفي الذي يتشيّد به الفكر ويستقيم، فمتى يسلّم أصحاب الأمر في وطننا العربي بكل أطراف المعادلة: أن السيادة الاقتصادية رمزٌ للسيادة السياسية، وأن السيادة السياسية مستحيلة بغير سيادة ثقافية لغوية، وأن امتلاك لغة الآخر سلاح ليس له اعتبار تقديري في السياسة والاقتصاد والثقافة إلا إذا استند إلى مرجعية لغوية قومية تعين الأنا على أن يقف ندًّا للآخر؟ لكننا ـ في كل ما هو بادٍ على السطح الدولي ـ أمّة بلا مشروع لغوي، نحن مجتمع يريد أن يبني منظومة تنموية وهو يغمض العين عن مأزقه اللغوي المكين. وكم يَحدث أن يتعاون أصحاب القرار مع فئات محسوبين على النخبة كي يتقلّص إشعاع اللغة العربية، ثم يتفتت كيانها تدريجيًّا؛ وإذا بهؤلاء وأولئك ـ دونما قصد أو إضمار ـ حلفاء موضوعيون لإرادات دولية نافذة ما انفكت تضغط كي تلقى العربية المصير الذي لقيَته اللاتينية، فتحل العاميّات المنحدرة منها محلّها. إنها دعوة خرجت من سياق المناورات السياسية المعهودة، ودخلت ضمن الإطار الاستراتيجي الأوسع. وعلى هذا النسق ـ ما لم ينتفض أصحاب القرار بوعي فَجئي جديد ـ سنكون في المنظور المتوسط المدى أمّة بلا هوية لغوية.

إن اللغة العربية ـ لو أنصفها التاريخ وأهلُها ـ لكان من المفترض أن تكون هي أداة التداول في كل ما يتصل بمجالات الفكر والثقافة والمعارف، وبكل حقول التسيير والتوجيه، وكذلك بكل دوائر الإبداع والفنون، أي كان من المظنون أن تكون هي اللسان التداولي في كل خطاب حيّ يتعلق بما

يُسمى في الأعراف الإنسانية عالمَ الرموز والمجرّدات، وعندئذٍ يكون من الطبيعي أن يتخاطب الناس بلهجاتهم العامية في ما اتصل بالحياة المعيشية، وبالصلات الاجتماعية المتحققة على مدار الزمن الطبيعي، وهو ما يُصطلح عليه بعوالم الماديات وما جاورها.

إننا بما أسلفنا نروم الإحاطة بالدوائر التي تُمثّل أسيجة متناضدة، تُحاصر مسألة التداول الأدائي الذي هو عنوان الاقتران بين اللغة والهُوية. بل إنّنا نصادر على أن الأداء التعبيري، كما تقتضيه فصاحة اللغة العربية، وكما يغيب في معظم أحوال التداول اللغوي في الواقع العربي، إن هو إلا إشكال جوهري يقع على سنم هرم من الإشكالات الحيوية التي علينا أن نفحصها مليًّا لنتبيّن حقيقة هذا الأداء الغائب. أما مدارات هذا الهرم الإشكالي فأربعة: ثقافي وتربوي ولغوي وسياسي، ولئن جاءت متباينة حينًا فهي في الأحيان الكثيرة متوالجة متداخلة.

إن وضع اللغة العربية الآن حرجٌ جدًّا، فهنالك حملة واسعة تصاحبُ حملة الكونية الثقافية، تتقصّد النيلَ من كل الثقافات الإنسانية ذات الجذور الحضارية المتأصلة، وفي مقدّمها الثقافة العربية، وتتوسل دائمًا بالعامل اللغوي، وكثيرًا ما تتعلل بأن العربية الفُصحى لغة مفارِقة للواقع الحي المعيش، فتحاول أن تبث الوهم بأن لغة الواقع هي التي يجب أن تُصبح اللغة الرسمية، وهذا معناه تحويلها إلى لغة تربوية، ثمّ إلى لغة إبداعية حتى يُكتب بها الفكر، أما المرمى البعيد المنشود فهو أن تلقى العربية المصير نفسه الذي صادفته اللغة اللاتينية بأن تنحل إلى لهجات تتطور إلى لغات قائمة الذات. مثل هذه الدعوى لا تجد لها رواجًا في أقطارنا العربية بشكل رسمي، لكن السلوك الموضوعي كثيرًا ما يُمهّد لها السبيل، ولا سيما إذا انتبهنا إلى طغيان العاميات على أجهزة الإعلام المرئي والمسموع؛ فنصيب العربية الفُصحى ما انفك يتقلّص، ونزعة الاستسهال بحكم قانون المجهود الأدنى ما فتئت تزرع الوهم بأن العربية لا تتلاءم مع برامج الحياة اليومية. إن سلاح الكونية الثقافية الغازية إنما هو اللغة، فباللغة تغزو لتكتسح قلعة الهُوية الثقافية باختراق سورها، ثم بنسفها من الداخل، وما سورها المسيّج لها إلا اللغة. إننا إذا قلنا إن الغرب ـ بمفهومه الثقافي الموروث، ثم بمفهومه المتلبّس بصيغ النظام

العالمي الجديد ـ يترصّد باللغة العربية، فلسنا نُزايد على حماسة الضمير الواعي، ولسنا نلجأ إلى العزف على أوتار النعرة الحضارية، وما نحن متوسّلون البتّة رواسب الخطاب الأيديولوجي، أو بقايا الخطاب النضالي الذي أمدّت في أنفاسه نفايات عهد الاستعمار. لكننا نُقرر حقيقة يستشعرها التاريخ، وتشهد بها الوقائع.

يتّخذ الترصّد المُنظّم للُّغة العربية شكل الحرب الصامتة، تتكشّف حينًا، وتتقنّع أحيانًا أخرى، واستتارها أخطر من تكشّفها، لأنه يستنجد بسلاح المسكوت عنه، وهو أوقع في النفوس، وأقدر على تملّك الأغرار. ولهذا الترصّد أسبابه الموضوعية: فهناك اليوم قلق حقيقي يساور كبار المهندسين الذين يرسمون خريطة الاستراتيجية الكونية، ومداره احتمال تزايد الوزن الحضاري للُّغة العربية في المستقبل المنظور، فضلًا عن المستقبل البعيد. إن هؤلاء المخططين الاستراتيجيين يقرأون للحقيقة الموضوعية حسابها، فاللسان العربي هو اللغة القومية لما يزيد على ٣٥٠ مليونًا، وهو يمثل إلى جانب ذلك مرجعية اعتبارية لأكثر من مليار مسلم غير عربي، جميعهم يتوقون إلى اكتساب اللغة العربية، فإن لم يتقنوها لأنها ليست لغتهم القومية، فإنهم في أضعف الإيمان يناصرونها ويَحتمون بأنموذجها. ثمّ إن اللسان العربي حامل تراث، وناقل معرفة، وشاهد حي على الجذور التي استلهم منها الغرب نهضته الحديثة في كل العلوم النظرية والطبية والفلسفية، ولا يَغفل الساهرون على برمجة الذهن الجماعي في عصر الكونية عن الرسالة الحضارية والروحية التي حملت بها اللغة العربية، وهم العارفون بأن التماهيَ بين الذات واللغة لم يبلغ تمامه الأقصى في الثقافات الإنسانية كما بلغه عند العرب بكل اطراد تاريخي، وبكل تواتر فكري واجتماعي ونفسي، وما التماهي بين الذات واللغة إلا جوهر الهُوية في ذاتها ولذاتها. وما من شك في أن الحضور المتكاثر للجاليات العربية والإسلامية في الدول الغربية ـ حيث أصبحوا مواطنين في تلك البلدان، لهم حقوقهم الدستورية باللغة وبالمعتقد ـ ضاعف شعور أصحاب القرار السياسي بتغيّر المشهد المألوف.

لكن اللغة العربية تخيف أيضًا بشيء آخر، هو ألصق بالحقيقة العلمية القاطعة، وأعلق بمُعطيات المعرفة اللسانية الحديثة، فلأول مرة في تاريخ

البشرية ـ على ما نعلمه من التاريخ الموثوق به ـ يُكتب لِلِسان طبيعي أن يعمّر نحو سبعة عشر قرنًا محتفظًا بمنظومته الصوتية والصرفية والنحوية، فيطوّعها كلها ليُواكب التطور الحتمي في الدلالات من دون أن يتزعزع النظام الثلاثي من داخله، بينما يشهد العلم في اللسانيات التاريخية أن الأربعة قرون كانت في ما مضى هي الحد الأقصى الذي يبدأ بعده التغير التدريجي لمكوّنات المنظومة اللغوية، وهذا حاصل قطعًا بصرف النظر عن انتماء اللغة إلى اللغات الحضارية التي صنعت ثقافة إنسانية، أو بقائها في صنف الألسنة الطبيعية الفطرية، مثل لغات شعوب كثيرة عاشت في المناطق الاستوائية، وفي المناطق القطبية.

تُلقي العربية بتاريخها تحديًّا كبيرًا أمام العلم الإنساني، وهذا التحدي يبتهج به العلماء الذين أخلصوا للعلم مهجتهم، لكنه يَغيظ سدَنة التوظيف الأممي، ويستفز دُعاة الثقافة الكونية، ولا سيما مذ بدأت المعرفة اللغوية المتقدّمة على المستوى العالمي تكتشف ما في التراث العربي من مخزون هائل يتّصل بآليات الوصف اللغوي، ويقف على الحقائق النحوية العجيبة، ويستلهم مكوّنات المنظومة الصورية الراقية التي انتهى إليها النحو العربي: من حيث هو إعراب، ومن حيث هو منطق قياسي، ومن حيث هو كذلك علم بأصول الظاهرة اللغوية الكلية. أما الحقيقة الأخرى فتتمثل في تصنيف اللغات المنتشرة اليوم، التي لها سيادة ما في حقول العلاقات الدولية إلى لغات تُكتسب بالأمومة، ولغات تُكتسب لاحقًا بعد أن ترسّخت لدى الطفل لغة الأمومة التي هي من طبيعة مغايرة، وأحيانًا من فصيلة مُباينة. وتصنّف اللغة العربية ضمن الألسنة التي يرتبط بها الطفل ارتباطًا أموميًّا على الرغم من الفوارق القائمة بينها وبين سائر اللهجات في مستوى المكوّنات الصوتية والصرفية والنحوية.

لست تحار من شيء كما تحار من حال أولي الأمر في الوطن العربي، فهم بين خطاب يشي بإدراك قوانين الوجود الدولي في العصر الجديد، وسلوك يؤكد الهوّة المُفزِعة بين الأهداف الواضحة والمسالك التي لا تفضي إلا إلى نقائضها. إن المعركة الحضارية المستشرية تدور على واجهات متعددة متوالجة. إن المعركة الحضارية صراع بين الثقافات، وتطاحُن في الهويات، وتناحُر على القناعات، ثم هي تقاتلٌ على مراكز النفوذ اللغوي بلا هوادة. إن

الترابط الكوني الذي ما انفك يكرّس نفسه حقيقةً تاريخيةً، ومقولة تترسّخ بين القناعات الذهنية والمتسرّبة إلى بواطن النفس الحميمة، لهو اليوم ـ بفعل الانهيارات المهولة لآلياته المالية والمصرفية ـ أشد إصرارًا على تثبيت الأممية السياسية من حيث إنها انفراد بسلطة القرار، وعلى غرس مشاتل الكونية الثقافية ترسيخًا للفوز بسلطة المعرفة من حيث هي معلومة لها قيمة الرمز ولها فائض القيمة في الوقت نفسه. وهل أدلّ على ما نقول من تسابق القوى الدولية إلى أخذ زمام المبادرة حتى في مسارات الربيع العربي؟ ولولا عامل المباغتة الذي فاجأ الجميعَ بما صنعته الخضراء، ثم الكنانة، لكانت الذراع الطولى امتدت إليهما قبل المخاض، وقبل ولادة الجنين.

لكن السياق الدولي الجديد في كونيته الثقافية تلك لا بد له من أن يتضمن مشروعًا لغويًّا. فاللغة هي الحامل الأكبر للمُنتَج الثقافي، وهي الجسر الأعظم للمسوّق الإعلامي، وهي السيف الأمضى في الاختراق النفسي، وعليها مدار كل تسلل أيديولوجي، أو اندساس حضاري؛ فدُعاة الأممية، والمحتشدون وراء الكونية، يعلمون علم اليقين أن اللغة هي أمّ المرجعيات: في تشييد المعمار الحضاري، وفي بناء صرحه الثقافي، بل هي التي تصنع الهُوية وتؤثثها؛ إذ لا هوية بغير ثقافة، ولا ثقافة بغير لغة. وليس من عاقل يسلم باكتساء الترابط العالمي الجديد ثوب الحرب الاقتصادية والثقافية إلا وهو يُسلّم تسليمًا طوعيًّا بأنه ـ على تعدد أربابه ـ حامل لبذور الصراع اللغوي المحتدم: كل على شاكلته، وكل بحسب طاقته في الجذب، أو أسلحته في خلخلة النفوس وامتلاك الأذهان والفوز بالفائض.

ألا يرى الرائي كيف تتستر الكونية بالأقنعة المثيرة: حوار الثقافات عنوان نبيل تأتي بين طياته كل الدلائل على حقيقة أخرى هي صراع الحضارات. وحق الاختلاف شعار آسر جذاب يجيء إليك عبر أدبيات الخطاب الثقافي الكوني مستأنسًا بدفاتر حقوق الإنسان، ومُستلهمًا دواوين ما يسمّونه بالحريات الفردية، لكنه ما يفتأ يؤكد تنميط القيم، وينوّه بنسقية المرجعيات؛ وكل ذلك يأتي تحت تأويل محدد لمقولة حقوق الإنسان ومفهوم الحريات الفردية. والتواصل المُتعدد الأطراف منظومة قيميّة كاملة تعني أحقيّة استخدام الألسنة البشرية المتنوّعة، وتعني كذلك انتفاء التفاضل

بين لغة طبيعية وسائر اللغات إلا بمقدار ما تستجيب به كل لغة للحاجات التي يشعر بها أهلها، وتعني أيضًا أن لا فضل لفن صيغ بهذا اللسان على فن صيغ بآخر إلا بمقدار ما عبّر كل واحد منهما عن الأبعاد الإنسانية المُضمّنة فيه. لكن هذا الشعار النبيل ما برح يجنح نحو الغلبة، وما فتئ يكرّس سَطوة الغالب على المغلوب، مرسّخًا في كل لحظة، ومع كل توتر، وعند كل مجاذبة، سلطان اللغة الأقوى، فتفتيت القوميات المتماسكة، وخلخلة الثقافات الراسخة، وإرباك اللغات ذات المتانة الرمزية بدفعها نحو التشظي: تلك هي حقائق الحرب الثقافية، وتلك هي طلائع الحرب اللُّغوية التي تدق على الأبواب بعنفٍ صامت عنيد، يجعل القضية في واقعنا العربي الراهن قضية مصيرية بلا مُبالغة، وقضية حيوية بلا مجاز، إنما هو تضخّم خطر الكونية اللغوية الناسفة لمقوّمات الهُوية بفعل تحالفين حاقنين يأتي بهما التاريخ ليضخ في شرايين الكونية بلا حساب: خطر التحالف الموضوعي وخطر التحالف الذاتي.

أمّا **الأوّل** فنقصد به مخاطر التحالف الذي يحصل بين العلم والتاريخ، إذ قامت في القرن التاسع عشر الثورة الصناعية في أوروبا، فخرجت بلدانها تبحث عن «المجال الحيوي» لتصدير صناعتها، واستعمر الأوروبيون الشعوب، فانبرى الفكر المتواطئ يؤسّس التسويغ، ويصوغ ما به يجعل حركة الاستعمار عملًا شريفًا نبيلًا، فادّعى المنظرون بأن البلدان الأوروبية تؤدي في ما تفعله وظيفةً إنسانيةً تتمثل في رفع الأمّيّة عن الشعوب، والارتقاء بالأمم من مستوى البدائيّة إلى مراتب الحضارة والتمدّن. وحصلت المُغازلة اللغوية، فجاءت حركة الاستشراق، وبدأت مشروعها التحالفي الواسع بين السياسة الاستعمارية، ومناهج فقه اللغة بمفهومه الفيلولوجي القديم، وانصبّت الأنظار والعنايات على اللهجات العربية، وازدهر البحث في هذا المجال بما أفاد العلم اللغوي الخالص من دون شك، لكن مناورات التوظيف لم تكن خافية، ولا متخفية، وهكذا أمعن المستشرقون في تجنيد البحث الفيلولوجي، سواء منه ما كان في الساميات أم ما تركّز على دراسة اللهجات العربية بغية تنميطها وكشف أنساقها، إلى أن تهيّأ كل شيء لإطلاق الدعوة إلى نبذ اللغة العربية وإحلال بناتها محلّها، وكان المثقال الأكبر في الحبكة الفكرية والاستدراج الذهني هو القياس المتعجّل بين ما حصل للُّغة اللاتينية، وما يجب أن يحصل

للُّغة العربية، كما سبق أن لمّحنا إليه آنفًا، وكانت الأشياء تقدّم كأنها قانون من قوانين التاريخ الصارمة.

دارت عجلة الزمان، فمضى عهد وجاء عهد، وقامت الثورة الإلكترونية، وظهر النظام الجديد بأمميّته وعولمته، وبكونيّته الثقافية. وتعزز المخزون الإنساني بعلم اللسانيات الذي حقق إنجازات كاسحة حتى أضحت المعرفة الكاشفة للظواهر اللغوية بطريقة علمية دقيقة سلطة في حد ذاتها. وإذا بالتاريخ يُعيد نفسه، وإذا ببعض الأغرار من العرب أنفسهم قد حملوا التاريخ على أن يُعيد نفسه، فانصاع بُرهة ثم تأبّى، وكانوا في ذلك متسارعين إلى إرضاء أساتذتهم الغربيّين، مُتهافتين على استدرار الشهادة منهم بأنهم نجباءُ وبأنهم أوفياء، لكنهم لم يُخلصوا للعلم، فخذلهم العلم بعد أن أمهلهم ردحًا من الوقت، فلقد تطوّرت المعرفة اللسانية، وهي اليوم تكاد تشفق بأطروحات بعض الباحثين العرب الذين انتموا إلى علم اللغة في أواسط القرن العشرين، لكن قَدمهم ـ تحت وقع الانبهار ـ انزلقت على مركب القياس الخاطئ في موضوع اللغة العربية وعلاقة اللهجات بها، وفي ما حدّثتهم به الظنون في شأن الحركات الإعرابية حتى أنكر بعضهم الحقيقة التاريخية لخصائص اللغة العربية، ولا سيما صفتها الإعرابية المحايثة(٢). ثم انساق منهم جمع بين غرّ وماكِر، فتنادوا باللغة الثالثة، وتمادحوا بلغة الكادحين، وتستّروا بقميص الواقعية، وما علموا أن في ندائهم مَحقًا لهُويّتين: هوية اللغة العربية الفُصحى، وهوية اللهجات العامية التي تمثل كل واحدة منها منظومة لسانية متكاملة. لكن بين الإقرار بالحقيقة العلمية وتسخيرها لأغراض سياسية بونًا بائنًا.

أما الخطر الكبير الثاني فهو خطر التحالف الذاتي، وهو لا ينعقد بين الخارج والداخل، بل يقع في حدود الدائرة الداخلية. والمعضلة الكأداء إنما تقبع في زاوية التحالف الخفي الصامت بين الكونية الثقافية في حربها

---

(٢) وهو ما وقع فيه عالم اللغة إبراهيم أنيس، وخصّص لنظريّته هذه كتابًا خاصًا: انظر: إبراهيم أنيس، من **أسرار اللغة**، ط ٥ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥). وسبق لنا أن تناولنا المسألة بإسهاب في: عبد السلام المسدي، **العربية والإعراب** (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣)، ص ١٥٣ ـ ١٩٥.

اللغوية ونزعتنا الجامحة نحن العرب نحو تلهيج الثقافة. وهنا يركن أكبر التباس، وأعظم سوء فهم؛ فاللهجات اللغوية جزءٌ من كياننا الحيّ، بها نعيش، وعليها نتربّى، ومعها نُسافر في رحلة الوجود؛ نأكل بها، ونلبس بها، ونفرح ونحزن بها، ونحب أو نكره، ثم نعشق أو نبغض بها أيضًا، الذي كان قدره أن يختص بعلم اللغة فهو الأوْلى بأن يُدرك ما في كل لهجة عربية من أسرار التركيب ومفاتن الإيحاء وألغاز الدلالة، وهو الأجدر بأن يقرّ بأن عبقريّة الإنسان لا تتجلّى في شيء، كما تتجلّى في لغته التداوليّة المكتسبة بالأمومة، وهو الأعلم بأن في كل لهجة عربية صيغًا لو طاف بسائر اللهجات العربية، وبكل مستويات اللغة الفُصحى، ثم عرّج على ما يعرف من لغات كونية عالمية لما وجد لها بديلًا مُطابقًا، ولما استطاع أن يترجمها ترجمة تفي بكل شحناتها التصريحيّة والتضمينيّة؛ فكأن اللهجة بهذا الاعتبار عنوان الهُوية الفردية في بُعدها الذاتي الحميم. لكن الإقرار بكل ذلك لا يمنعه من اتخاذ الموقف الحضاري المسؤول، وهو أن تكريس اللهجة حاملًا للرسالة الثقافية، وبديلًا من اللغة القوميّة لهو الانتحار الجماعي على عتبات قلعة التاريخ. ولن يسألنا أحد برهانًا جديدًا، فلو فعل لأحلناه إلى تجارب سائر الأمم، وإلى مواقف سائر الشعوب، اللهم إلا إذا كان يظن ـ واهمًا ـ أن لهجات جميع هؤلاء لم تكن تحمل هي الأخرى مخزونًا عاطفيًّا مماهيًا لأحاسيس أهلها الناطقين بها.

قضيّتنا المستعصية اليوم هي أن الوعي اللغوي لدينا ينبري حاضرًا ما دام الأمر متعلّقًا بمستوى المعرفة التي مَحْملها الحرف المكتوب، فإذا غاب النص والمتن والخط، غاب بغيابها وعيُنا بوزن اللغة، ووعيُنا بخطر اللغة، ووعيُنا بأن اللغة سلاح حضاري بأيدينا، فإذا زهدنا فيه انقلب علينا. معضلتنا أن وعينا اللغوي يسكن فيتخدّر وينام إذا تعلق الأمر بالثقافة المحمولة على القنوات التواصليّة غير الخطيّة، والحال أن المسألة واحدة، والهمّ مشترك، والخطر على قدم من التوازن التام. بين المسرح والسينما، وبين الرسم والنحت، وبين طيّات الموسيقى الناطقة، يضيع وعينا فلا نتساءل بأي لغة نتداول الثقافة، كأننا ننسى أننا في كل ذلك لم نغادر أبدًا حرم الفكر، ومحراب العقل، ومدارج التأمل الإنساني الخالص. إن عالِم اللسانيات ليعلم علم اليقين بأن اللهجة التي تُنعَت بالعامية، أو بالدارجة، هي من أقوى

الطاقات الثقافية الحاملة لخصائص الإبداع، في الغناء، وفي الشعر: شعبيًّا، أو ملحونًا، أو نبطيًّا، وفي النص المسرحي، وكذلك في سيناريو الأفلام التلفزيونية والسينمائية. ولن يكون عالم اللسانيات مخلصًا للمعرفة المتجرّدة، ولا منصفًا لحقائق التاريخ الموضوعية، لو أنه زعم أن على العرب اليوم قاطبة أن يهجروا لهجاتهم في الأغنية، وفي المسرح، وفي السينما ليقفوا كل إبداعاتهم الفنيّة على العربية الفُصحى. لكن الانحراف التاريخي هو في تلهيج الخطاب الثقافي بما هو خطاب يتحدث عن الإبداع، وبما هو كلام نصفُ به الفن ونحلله وننقده، وبما هو لغة نتحدث بها عن لغة.

كيف لا ننتبه إلى غياب الوعي اللغوي عندما نتناول الشأن الثقافي: نتمثل الإبداعَ، ثم نتداول الحديث عنه باللهجة العامية، والحال أنه في أرقى منازل الإفصاح، والمتحدث عنه، مثل الذين يتحدث إليهم، من أقدر الناس على استيعاب الأداء اللغوي القويم. يرسم الفنان لوحاته، ويعرضها، لكن الناس يتجادلون حولها، ويجادلون مبدعَها فيها، ويدور ذلك على منصّات الإعلام المسموع والمرئي، ولا أحد يحسّ بالتناقض الصارخ بين حضور إبداع الفن وغياب إبداع اللغة. فكل على شاكلته في الرطانة واللغط. ويناقش المثقفون شؤون المسرح وشؤون الشعر وطبيعة القصائد، فينزلقون إلى الحوار الماحي لمراسم الإبداع، ولا يعون ولا يشتكون، بل يحتفون بما يقولون على مصادح المذياع، وبين تجهيزات التلفزيون.

ذلك هو تلهيج الثقافة، يبدأ من الخطاب المسوّى على الفن، وينتهي بخطابنا الذي نتحدث به عن هموم الثقافة ذاتها على المنابر وفوق منصّات النوادي والملتقيات، بل والمؤتمرات وأعظمْ بها من مفارقة: ما أن نُغادر مراسم المكتوب والمقروء حتى تستهويَنا قوانين المجهود الأدنى، فكأن العربية أمٌّ لا تُفصح عن نفسها، بقدر ما يُفصح عنها بَناتها. إنه الخطر الذاتي يأتي مُضافرًا للخطر الموضوعي، وإنها الحالة من الانفصام: فالخطاب الثقافي محمول على نظام لغوي، بينما الخطاب الواصف للثقافة، أو الناقد للإبداع، محمول على نظام آخر مغاير له. نستقبل الثقافة الفُصحى، ثم نعمل على تلهيجها حتى لنكاد نعزل العربية عن السياق التداولي الحي. ربما يكون الخطر التاريخي آتيًا من أهل القرار الإجرائي في مجتمعنا العربي

عندما لا يولون المسألة اللغوية حجمها الحضاري الذي هي متّسعة له، قادرة عليه، موكّلة به، وعندما يغفلون عن أن بقاءهم وبقاء رعاياهم متوقفان على بقاء هويتهم، وأن بقاء هويتهم مرصود ببقاء لغتهم القومية الجامعة. لكن الخطر الأدهى هو أن المثقف العربي ما انفك في كثير من الأحايين يتحوّل إلى متواطئ على الثقافة، بل على الهُوية الثقافية التي بها قوام وجوده الحضاري، وعليها مدار صيرورته التاريخية.

إن المثقف الذي يدير شأنه الفكري والأدبي والإبداعي بلغته القومية، وهو يخط ويكتب ويدوّن وينشر ويُساجل، ثم إذا حاور، أو ارتجل، أو تحدّث عبر أمواج الأثير، أو على شاشات المرايا توسّل باللهجة، لهو مثقف متواطئ على ذاته الثقافية، ولا يعنيك منه ما قد يبدو عليه من نزعة المجهود الأدنى انسياقًا مع الكسل الذهني، أو اتقاءً لركوب المحاذير. إنه يَحيك المشهد الأول من تراجيدية الضياع اللغوي الذي ينذر بانسلاخ الهُوية الحضارية.

لا ننفك نردد أن اللغات الأجنبية في ما مضى كانت عدوًّا أيديولوجيًا يوم كان الصراع الحضاري معتمدًا على الاكتساح العسكري، وكانت المذهبيّات رأس الحربة في المعركة. أما اليوم فإن اللهجات المهددة لبقاء اللغة القومية الفُصحى هي العدو الثقافي الأشرس، لأنها تنتصب حليفًا موضوعيًّا للكونية الغازية ـ كما أسلفنا ـ ولأنها بين أيدي فرسان الأمميّة ومَهَرة التدويل حليف استراتيجي لا حليف مثله. بل لنقُل غير متوجسين ولا مُهادنين: إن اللغات الأجنبية كانت فعلًا عدوًّا تاريخيًّا، وستظل فعلًا عدوًّا تاريخيًّا، لكننا مدعوّون اليوم إلى أن نتّخذها حليفًا استراتيجيًّا بعيد المدى، فنستنبط معها عقد شراكة بكل فوائضه القيميّة المُربحة. أما اللهجات ـ لا باعتبارها أداةَ تعبيرٍ حي تلقائي، بل وسيطًا ثقافيًا، وناقلًا للمنتج الفكري والإبداعي عند التواصل والمشافهة ـ فإنها شقيق طبيعي يتحوّل على أيدينا إلى عدو أيديولوجي بكل قيَمِه السلبية الناسفة.

لا ثقافة بغير هوية حضارية. ولا هوية بغير إنتاج فكري. ولا فكر بغير مؤسّسات علمية متينة. ولا علم بغير حرّية معرفية. ولا معرفة، ولا تواصل، ولا تأثير إلا بلغة قومية تضرب جذورها في التاريخ، وتُشارف بشموخ حاجة

العصر وضرورات المستقبل. إنها تعاضلات بالغة التوالج بين الشأن اللغوي والشأن المعرفي والشأن الاقتصادي، ولا جامع لها كلها إلا مؤسسة صناعة القرار[٣]. مَن ظن أن اللغة شيءٌ والسياسة شيءٌ آخر، فقد وضع نفسه خارج منطق التاريخ، ومن توهّم أن الخيارات السياسية تستقيم بمعزل عن الخيار اللغوي فقد ظلمَ السياسة، وظلم اللغة، وظلم نفسه. إن المسألة اللغوية قائمة في جوهر التصوُّر السياسي من حيث هو إدارة حياة الناس في معاشهم، وفي إنجازاتهم، وفي أحلامهم، أما ما يتّصل بعوالمهم الرمزية من فن وإبداع فلا معنى لشيء من كل ذلك خارج الخيار اللغوي. اللغة ملازمة للسياسة، إنها العنصر المحايث له بالفعل، أو بالقوّة، غير أن المنسيّ في القضية، أو المغفولَ عنه، هو أن السياسة مُلازمة للُّغة، بمعنى أن الوجود اللغوي ـ بطرفيه المتناهيين اللذين هما البقاء والاندثار ـ مرهونٌ بالفعل السياسي، إدارة وقرارًا وإنجازًا. إن هذا التلازم يتجلّى أحيانًا فيدركه ذَوو النظر المتأنّي، ويتخفّى بتستر بالغ في أحيان كثيرة أخرى، وهو في حالات السلم أكثر انحجابًا مما هو عليه في حالات الصراع.

إن السؤال المتعلّق بمصير اللغة العربية ربما كان في ما مضى، ومن خلال مُنعطفات زمنية وتاريخية مختلفة، ضربًا من الاحتشاد الوقائي. كان بالفعل كذلك منذ بداية النهضة العربية الحديثة، واستمر على ما هو عليه عندما جثم الاستعمار، ثم تمكّن واشتد طوال سنوات المقاومة والتحرير، لكنه في هذا الزمن الجديد، ومع تفتُّق التاريخ عن الاستعمار الثقافي الجديد، غدا سؤالًا راهنًا، ضاغطًا، حارقًا، لا يحتمل التأجيل، بل أضحى من أمّهات الأسئلة لأنه بثقله الرمزي يقوم مقام أركان الصراع الكلاسيكية كلها: السياسي والحربي والاقتصادي والفكري. نؤكد هذا ونحن نرتجي أن يخبّئ لنا الربيع العربي مفاجآت سعيدة تُعيد الاعتبار إلى اللغة القومية، وتُعين على تطهير أحاسيسنا حول الهُوية.

من قبلُ ـ في حقبة الاستعمار التقليدي وما تلاه من موجات التحرر

---

(٣) انظر: الطاهر لبيب، «عودة إلى المسألة اللغوية،» الحياة الثقافية (تونس)، العدد ١٧٢ (٢٠٠٦)، ص ٣ ـ ١٢.

والانعتاق - كان الخطاب السياسي الرسمي لدى السلطات الاستعمارية يتفصّى من مسؤولية العداء الثقافي، ويتنصّل تبعًا لذلك من كل المرامي الحضارية البعيدة، ويقدّم نفسه على أنه حركة تمدينيّة ذات مقاصد إنسانية نبيلة، وهكذا كان الخطاب الاستعماري خطابًا تبشيريًّا، يُخاتل ليتستر على قناعات أصحابه بأفضليّتهم الثقافية. أما الحقيقة التي أعقبت ذلك فتتمثل في تحول الخطاب الرسمي من خطاب يوازن بحذق سياسي بين المصرّح به، والمسكوت عنه، إلى خطاب مجاهر يُعلن استعلاءه الحضاري، ويُكاشف بتهجين الآخر، ولا يتردد في إبراز قناعاته التي تشرّع لأفضليته الثقافية بناء على دونيّة سائر الثقافات الإنسانية. وما أعان الآخر على الضخ في أوداج خطاب الاستعلاء هو المأزق الذي آلت إليه دولة الاستقلال على مدى نصف قرن، إذ أخفقت في إرساء منظومات الحكم الرشيد؛ حتى جاءت بشائر الربيع العربي الذي انبرى يُطهّر الواقع التاريخي من الأنظمة الاستبدادية، مُستصفيًّا ما يصلح، وكانسًا ما لا أمل في صلاحه. لكن هذا الواقع الجديد ما زال يمور في فوران تاريخي لا نستطيع الآن استشراف مآلاته الثقافية واللغوية، ولم نرَ إلى حد الآن انبثاق وعي حضاري جديد يحمل رؤى جديدة تُعطي الربيع العربي معنًى عميقًا. هناك جملةٌ من الحقائق جلاها العلم اللساني، واعتمدها بشكل كلّي، وكان أهله واعين بأنها ليست اكتشافات بالمعنى الحقيقي، بل إن بعضها يُعَدّ من البديهيات، لكن الحدث الجديد تمثل في إيضاح أمرها وتأهيلها إلى منزلة المفاتيح الإجرائية الناجعة. من تلك الحقائق التي غدت مثل المُسلّمات، أن اللغة تحيا وتدوّن وتبقى بفضل التوارث الثقافي. وهو ما يتضمّن النفي القطعي لمبدأ الوراثة الطبيعية في الظواهر اللغوية، كما سبق أن أشرنا إليه؛ لأن أي مولود إذا نقلناه في سنواته الأولى من بيئته الاجتماعية، وأسلمناه إلى بيئة أخرى، فإنه ينشأ على اللغة التي يتداولها مَن حل بينهم كما لو أنها لغة أمّه وأبيه، فأمر اللغة مشدود بالكلّية إلى قانون الاكتساب الذي هو ركن متين من أركان النسق الثقافي بكل نواميسه المجردة، وبكل آلياته الإنجازية الفاعلة.

من الحقائق العلمية التي لها أن تتألق الآن في ضوء الشطرنج الدولي الجديد الحقيقة التي تصف الرابطة المعقّدة القائمة بين اللغة والفرد والجماعة، ومدارُها أن اللغة سابقة للفرد، باقية بعده، لا تحيا إلا بتداول

الأفراد لها، لكنها تموت وتنقرض إذا ما أعرض الأفراد عن تداولها. من هنا ينفتح باب كبير لدراسة أبعاد هذه العلاقة الجدلية حين يتناولها علم اللغة الاجتماعي من زاوية الهرم المجتمعي، وكيف تنتظم الصلة بين قمة الهرم فيه ـ وهي سلطة القرار ـ وقاعدته ـ وهي جموع الجماهير. هكذا تتأسس سلسلة من المُسلّمات: فاللغة «تشتغل» بفضل عَقد ضمني بين الأفراد، وهو عقد ضمني بالضرورة، لأن مجرد التداول في شأنه يجعل اللغة تتحوّل من وظيفتها الطبيعية، وهي الحديث عن الكون والوجود والعلم، إلى الحديث عن نفسها، واللغة هي الأنموذج الأقصى الذي يُجسّم بالإطلاق مفهوم الملكية المشاعة، ولو أن أحدًا أراد أن يُضيف إلى اللغة شيئًا ـ في مفرداتها، أو في مجازاتها، أو في صيغها وتراكيبها ـ فإمّا أن يرفضه الاستعمال فيذهب هدرًا، أو يتقبّله فيكون ذلك بمنزلة التخلّي الواعي عن الملكية الفردية، وإسهامًا طوعيًا في كنوز الثروة الجماعية على الشياع.

ثمّ إن اللغة هي التي تنتقل بالأفراد من جماعة بشرية إلى مجموعة ثقافية، وهذا على وجه التمحيص يعني أن الرابطة اللغوية أقوى من الرابطة السياسية، لأن الجماعة البشرية إذا ترابطت سياسيًّا كوّنت مجموعة وطنية، وهذا لا يقتضي بالضرورة أن يكون التجانس الثقافي قد قام فعلًا بين أفراد المجموعة بمجرد الانضواء تحت الرابطة السياسية الواحدة، والتاريخ ـ القديم منه والمعاصر والحديث ـ مليء بالشواهد الدالّة. ويكفي أن نتبيّن كيف انفلقت كيانات سياسية كان يُظن أنها التحمت بمجرد انصهارها في سياج الدولة السياسية. لكن سلطة الثقافة كانت أقوى، فتطايرت المنظومة إلى دول إثنية ثقافية، شأن ما حصل في يوغوسلافيا، وفي تشيكوسلوفاكيا، وفي ما كان يُسمَّى الاتحاد السوفياتي. أما الشاهد المضادّ الذي يُبرهِن على أن السياسة والاقتصاد والأيديولوجيا كلها أضعف من الثقافة المتجانسة، ومن اللغة المشتركة، ومن التراث الفكري الواحد، فهو توحّد ألمانيا بعد سقوط جدار برلين.

الخبراء العالميون هم أدرى الناس بأن أداء الفرد اللغوي لا يُمكن أن يرتقيَ ذهنيًّا بأي لغة أجنبية ما لم ينطلق من امتلاك تام للمهارة الأدائية بواسطة طريق اللغة القومية، أي بواسطة اللغة التي يرتبط بها الاكتساب

الأمومي، وما يُرافقه من شحن بالقيَم الوجدانية والعاطفية والروحانية، وحتى الأسطورية أحيانًا. وهذا مما يندرج ضمن الحقائق المعرفية على الإطلاق، لا على وجه التقييد، وهو في مكاسب علم اللسانيات من صنف الحقائق اليقينية القاطعة، لأنه في منزلة الكلّيات التي تنطبق على كل فرد آدمي، وفي كل عصر من العصور، ومع كل ثقافة من الثقافات، وانطلاقًا من أي لسان بين الألسنة البشرية الطبيعية. وإذا ما رمنا التعريج على ما وراء هذا التواشج اللغوي السياسي على بساط الوقائع التاريخية، ساغ لنا أن ننبّه إلى التعديلات الطارئة على ساحة المعارف والبحث العلمي، إذ انبثقت من ذاك التعالق حقولٌ من البحث، هي مثل فروع من الاختصاص العام ضمن شجرة اللسانيات الكُبرى، أولها حقل التخطيط اللغوي، وثانيها حقل السياسة اللغوية، وأخيرها حقل الحقوق اللغوية. تتولّد اللغات البشرية وتحيا وتموت، وقد يبلغ بها الاحتضار مشارف الفناء، فيقيّض التاريخ لها من ينفخ في أنفاسها، فتنبعث انبعاثًا جديدًا، فيشتدّ عودها، وتستقيم هامتها. ولئن كان الأصل في اللغات أن تعيش بفطرتها، وأن تفنى بفعل الزمن فيها، فإن التاريخ لقّننا من الدروس ما به نسلّم أيضًا بأن اللغات قد تُقتل قتلًا فتُباد، أو تُبعَثُ بعثًا كأنما هو الإحياء بعد الممات.

الحاصل لدينا من كل ذلك هو أن الظاهرة اللغوية ظاهرة طبيعية، بمعنى أنها تسير من تلقاء كينونتها وَفق نواميس خفيّة تحدد سيرها بشكل مُطلَق يَصْدق على كل الألسنة البشرية، ثم بشكل مقيّد ينطبق على الألسنة الطبيعية كل لسان منها على حِدة بحسب خصائصه الذاتية، وبحسب طبيعة الأسرة التي ينتمي إليها، والفصيلة التي يندرج في خانتها. لكن الحاصل الأهم هو أن الإنسان بوسعه أن يتدخّل في الظاهرة اللغوية - تمامًا كما يتدخّل في كثير من الظواهر الطبيعية الأخرى - فيحدد مسيرتها، ويتحكّم بمجريات أحداثها، وقد تصل الإرادة البشرية في توجيهها الظاهرة اللغوية إلى حد إبادتها، وهي في أوج تألّقها، أو إحيائها، وهي على عتبة مدافن التاريخ. إن اللغات تُترك على عواهنها فتتغير وتتبدل، فتستحيل عبر القرون من هيئة إلى هيئة حتى تنحل إلى ألسنة تتغاير، ثمّ تنفصل عن الأم الأولى، ثم يتباعد ما بينها من أواصر النسب حتى تتمايز وتتباين، فتمسي ألسنة مختلفة. غير أن تبدُّل اللغات وانسلاخها عبر الزمن قد تحف بهما ظروف

تاريخية تكبح نزوع الظاهرة الطبيعية نحو التبدل، فيستمر كيانها، ويُكتب لها الدوام فتبقى، ويتعطل حيالها قانون التاريخ القاضي بفنائها عبر الانسلاخ.

إن علاقة اللغة بالسياسة أمر بديهي، لكن علاقة الخيار اللغوي بالصراع السياسي الممتد على الزمن الطويل أقلّ انجلاءً، لذلك يُمكننا أن نعتبر الوعي به مسبارًا نقيس به انخراط شعب من الشعوب، أو أمة من الأمم، في النسق التاريخي الواعد، ولئن أجمع العرب ـ أو كادوا يجمعون ـ على أن التفريط بالأرض، مثل الإقرار بشرعية اغتصابها، يتهدد وجودَهم، فإنهم مثل الغافلين عن أن التفريط في لغتهم القومية سيكون هو المسوّغ للتفريط بالأرض، وما كان للكيان المغتصب أن يُحييَ لغة أشرفت على الممات فارتكنت على رفوف اللغات غير المستعملة، لو لم يكن يعتزم المضيّ في ليّ ذراع التاريخ واختراق قوانين الحق الشرعي.

سنقول مبدئيًّا إن الهُوية في مفهومها الشامل قيمة جوهرية في حياة الإنسان بوصفه كائنًا ثقافيًّا قبل أن يكون كائنًا بيولوجيًّا، وجوهرُ الهُوية الانتماءُ، وهو الذي به يفارق الإنسان آدميّته الغريزية مرتقيًا إلى آدميّته المُتسامية. والانتماء مضمون وإبلاغ، فأما المضمون فعقيدة تكفل له الإيمان، وتقيه شرّ الضياع في الوجود، وأما الإبلاغ فلغة تؤمّن له التواصل الإنساني الخلاق. فإذا تصاقبت دائرة الإيمان ودائرة اللسان كان الانتماء إلى التاريخ، وكان الاستشراف إلى المآل. سيبدو غريبًا لكثير من الناس أن نقول لهم إن قبول تفتيت اللغة القومية هو الخطوة الأولى الحاسمة نحو قبول تفتيت الذات، وقبول تفتيت الهُوية، فقبول تفتيت السيادة، ثم قبول تفتيت الأرض. وسيبدو لهم ذلك غريبًا، وغيرُ بعيد أن يبدوَ لهم مستهجَنًا، وأن يتأوّلوا أنه استنفار مدفوع بعقدة المؤامرة.

عندما نؤكد أن اللغة مكونٌ جوهريٌ ضمن معمار السياسة، فإننا نتعامل مع المسألة من منظور اختباري، يمليه الغطاء العقلاني الذي يتحرّك تحت قبائه الفكر النقدي، كما أننا نشخّص «الموضوع» أكثر مما نفحص «الذات» كي نجسّ نبضها. وبين الموضوع الإنساني والذات الجماعية جسر واصل، تجسّده الدساتير التي يتأسس عليها مفهوم الدولة، وهنا ينبري مشهد قارع يتناساه الناس لفرط بداهته: فالدستور ـ في أغلب الحالات ـ ينص على اللغة

القومية التي يتعلق بها الشعب لتكون جزءًا جوهريًّا في تحديد هُويّته، وقد يعتمد الدستور مبدأ التعدد اللغوي، لكنه يُحدد مكوّناته بالتنصيص الصريح. وهكذا نجد جلّ الدول تنص في دساتيرها على ما تعتبر أنه هو اللغة القومية. والبلاد التي لا ينصّ دستورها على ذلك فلأن الجميع يعتبر سيادة اللغة القومية أمرًا بديهيًّا ليس بحاجة إلى التنصيص عليه، كما كانت الحال عند الفرنسيّين حتى استدركوا أمرهم، فسارعوا في عام ١٩٩٢ إلى تنقيح دستور بلادهم كي ينصّ على أن اللغة الفرنسية هي لغة البلاد شعبًا ودولة. إننا في سياقنا هذا نبتغي فحسب الاستدلال على الرابطة المتينة بين الهُوية واللغة، ونروم إجلاء الشاهد على نُبل الإحساس بالحميّة الوطنية من خلال أداة التخاطب الرسمية. والأهم من ذلك كله هو إثبات وجاهة القرار الصادر عن السلطة السياسية، وبالتالي تأكيد ما يُصطلح عليه بالتشريع اللغوي[٤].

هو ذاك الذي نبغي، فنحن نبحث عن استزراع الوعي اللغوي من خلال الوعي السياسي، أن نؤصّل الوعي من خلال الوعي المضاد، نحن نطمح إلى أن يتصالح العرب مع هُويّتهم بمجرد أن يتصالحوا مع لغتهم، وما من سبيل إلى ذلك إلا حين يُدركون التماهيَ الأقصى بين السياسة واللغة والهُوية. أفلا ينظرون إلى عدوّهم كيف بعث الحياة في لغته بعد الممات، فلم تمضِ خمس سنوات على اغتصابهم حق الأرض، بعد قرار التقسيم، في عام ١٩٤٨ حتى بادروا إلى إنشاء مجمع اللغة العبرية (١٩٥٣)، ثمّ كوّنوا مجلسًا أعلى يضم نحو أربعين لجنة متخصصة بكل الفروع العلمية والفكرية والأدبية والفنية، تهتم بمسايرة اللغة للتطور المستمر، واستحداث المصطلحات والمفردات العبرية التي تُغطي الحاجة في المجالات كلها، وما يتفق عليه منها ينشر في **الجريدة الرسمية**، ويُصبح العمل به إجباريًّا في الدوائر الحكومية والمؤسسات المدنية والجامعات ودور التعليم ووسائل الإعلام بأنواعها، ويعاقب القانون كل من يخالف ذلك ولا يلتزمه، وبذلك استطاعوا أن يبعثوا الحياة في اللغة العبرية بعد أن شبعت موتًا، وخلقوا لها كيانًا بعد أن كانت أثرًا من آثار التاريخ، وهم يقولون: إن اللغة العبرية هي

---

(٤) عثمان السعدي، **١٥ سنة من النضال في خدمة اللغة العربية** (الجزائر: الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية، ٢٠٠٥).

المعبّرة عن شخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم والجامعة لكيانهم المشتت، والصاهرة لكل اختلافاتهم الفكرية والرابطة لوحدتهم وتضامنهم[٥].

إن التشريع اللغوي مسألة غاية بالدقة والتأثير، وهي قضية مبدئية تطفو على سطحها الهواجس المغمورة والإشكالات المزهود فيها[٦]؛ والعرب ـ من فرط ثقتهم بأن عوامل التهرئة لا يمكن أن تنال من لغتهم، ولا أن تأتيَ على رسمها ـ زهدوا في أخذ أنفسهم بالحذر، وأغمضوا أعينهم عن الاستشراف المستقبلي الحصيف. إن موضوع الهُوية أصبح يستلزم منا طرحًا جديدًا، وذلك في ضوء سببين: **أولهما** تغير المشهد الثقافي الإنساني بما أفضى إلى انقلاب مرجعياته، وإلى اضطراب سُلّم أولوياته؛ **وثانيهما** تصدّر العامل اللغوي أمام سائر المقوّمات التي منها تتكوّن منظومة قيَم الانتماء الحضاري. كان بديهيًّا أن الهُوية ترتكز على أركان تاريخية يتصدّرها الانتماء إلى أصول سلالية واحدة، وهي تلك التي تُمثّل خريطة الأجناس والأعراق، ثم تأتي اللغة باعتبارها عنصرًا معبّرًا عن ذاك الانخراط السلالي، وبعد ذلك تأتي المُعتقدات التي طالمت كانت الجامع بالضرورة في مختلف الثقافات. وعرف العرب ـ خلال القرن العشرين ـ من المذاهب السياسية التحزبية ما أدخل تعديلًا على سُلّم الرُتَب، فأقام الهُوية على وحدة الانتماء السلالي، ووحدة اللغة، ووحدة التاريخ، مُسقطًا بذلك الركن الروحي وإن اعتبره مقوّمًا مؤازرًا لمنظومة القيَم التي عليها يستوي معمار الهُوية، وكان في ذلك تصور استراتيجي يهدف إلى توحيد صف العروبة بمختلف المعتقدات الروحية القائمة بين أبنائها، غير أن المشهد الكوني قد تغيّر بشكل جذري، بل قُل انقلب سُلّم القيَم الذي كان يحكمه، ولا يمكن النفاذ إلى العلل الكامنة في المسألة اللغوية ما لم نعِ الفروق الباطنة في علاقة السياسة بالثقافة أولًا، وفي علاقة الثقافة بالهُوية تاليًا، ثم ـ باستتباع حتمي ـ في علاقة اللغة بالسياسة، كما سبق أن شرحناه. ومهما تكن درجة الوضوح التي

---

(٥) صالح بلعيد، **منافحات في اللغة العربية** (الجزائر: تيزي وزو، جامعة مولود معمري، ٢٠٠٦)، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٦) في هذا الصدد، انظر: أحمد مطلوب، **التشريع اللغوي** (بغداد: منشورات المجمع العلمي، ٢٠١١).

عليها مشاهد القراءة الفكرية فإن القضية تظل مرهونة بمدى وعي أصحاب القرار السياسي بمكوّناتها.

إن الصراع على الأرض، والصراع على الثروة، والصراع على الماء كلها مطايا للصراع على السيادة، وعلى المجد، وكلها صِراعات بادية للعيان، لكن الصراع الأدق والأعمق والأبقى، وربما الأعنف، إنما هو صراع الهُويات. وراح بعضُ العلماء اللغويين ينادون من أجل ذلك بتأسيس منهجٍ جديد في مبحث العلم اللغوي يقوم على مراجعات بعض المُصادرات التي سلّمت بها اللسانيات الحديثة، من ذلك ما فعله جون جوزيف، إذ دعا إلى إدراج موضوع الهُوية ضمن الدراسة اللسانية، ناقضًا بذلك ما كان شائعًا من أن مسألة الهُوية لا يمكن فحصها بمعايير العلم الموضوعي، لذلك نُفسِد مشروع اللسانيات كلما حاولنا إقحام الهُوية في مواضيعها(٧).

إن هذا التغيّر العميق الذي اخترق جوهر مفهوم العلم لم ينشأ من فراغ، ولم يأتِ ثمرًا لنزوة منهجية، بل نراه امتدادًا طبيعيًّا لِما طرأ على المشهد الإنساني كله في ما يتصل بالقضايا الثقافية الكليّة. فها هي اليونيسكو تقرر في مؤتمرها (المكسيك ١٩٨١) إعلان مبدأ حوار الثقافات، وتُخصص له عقدًا من السنين سُمّي «العشرية الثقافية» (١٩٨٨ ـ ١٩٩٧)، وأفضى إلى تقرير جاء في صيغة مجلد ضخم بعنوان: **تنوّعنا الخلاق**(٨)، ثم تواصل الجهد الأممي في سعي حثيث نحو تحقيق معاهدة دولية تكون بمنزلة «الإعلان العالمي عن التنوع الثقافي»، من أهم مبادئه إقرار حق الدول بانتهاج السياسات الثقافية التي تُحدّدها لنفسها، وإقرار مبدأ حماية المُنتَج الثقافي الخاص بكل شعب، وإقرار حق كلِ شعب بالتمسك بلغته القومية بوصفها الرمز الأكبر لهُويته الثقافية، لذلك أُضيفت إلى ميثاق التنوّع

---

(٧) جون جوزيف، **اللغة والهوية: قومية ـ إثنيّة ـ دينية**، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة؛ ٣٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ٣٥ ـ ٤٨.

(٨) صيغة العنوان كما جاء في نصّه الإنكليزي هي: **تنوّعنا الخلاق: تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية**؛ تولّى ترجمته إلى العربية المجلس الأعلى للثقافة في مصر بعنوان: **التنوع البشري الخلاق: تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية**، أشرف على الترجمة وحرّر المقدمة جابر عصفور (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧).

الثقافي وثيقة الحقوق اللغوية، وجاء في ديباجتها «أن اللغة ليست أداة للاتصال واكتساب المعرفة فحسب، بل هي أيضًا مظهر أساس للهوية الثقافية، ووسيلة لتعزيزها سواء بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة». صودق على المعاهدة في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥[٩].

إننا ـ نحن العرب ـ نمر اليوم في المسألة اللغوية بامتحان تاريخي خطير عسير، ونُواجه إشكالات لا تقف عند حدود الشأن السياسي الثقافي، وما يُلازمه من شؤون اقتصادية، بل نُواجه وضعًا يُمكن في كل لحظة أن ينفجر تحت وقع تناقضاته، ويكون انفجاره هديّة ذهبيّة على طبق فضيّ تتلقفها القوى الدولية لقمة سائغة بلا عناء. سبق للعرب أن استشعروا هذه الظاهرة عندما أقروا في إطار منظمة العمل الثقافي المشترك (الألكسو) الخطة الشاملة للثقافة العربية (١٩٨٢). غير أن الحقيقة الأعمق والأمكن هي أن صوغ مشروع ثقافي سيظل متعذّرًا على العرب ما لم يصوغوا لأنفسهم مشروعهم اللغوي الذي يكون أرضًا صلبة عليها يشيدون معمار هويتهم الثقافية.

إن السياسة جسرٌ عِماده الثقافة، والثقافة نهر تسقي جداولُه مزارعَ السياسة. والهُوية قلعة حِصنها الثقافة، وسياجُها اللغة. كذا نتبيّن كيف يغفل أهل التدبير عن أبسط الحقائق، وهم الذين ينتدبون أنفسهم بأنفسهم لحمل أمانة التاريخ بالسهر على مصائر شعوبهم. فهل من مذكّر لهم بأن الحق الثقافي غير الحق السياسي، وغير الحق الاقتصادي؟ إن الحق السياسي يقبل المفاوضة، ويتحمّل المهادنة لأنه لا يتنافى وأسلوبَ الإمهال، فالزمن قد يتكفّل بتقويته لا بإضعافه. والحق الاقتصادي ـ هو من ناحيته ـ يقبل المساومة لأنه لا يحمل في ذاته مبدأ المقايضة، والتأجيل الزمني لا يضرّه لأن له ثمنًا يُؤدّى، وقيمة تُضاف. أما الحق الثقافي فهو كليّ وقاطع، لأنه حصري يتقابل ضديًّا مع فكرة المُهادنة والإمهال، فهل من مُذكّر بأن الاستحقاق الثقافي لا يعرف تدرّج ألوان الطيف، لأنه عماد الهُوية، فهو مثل القناعات الحميمة، ولأنه جزء من المُسلّمات الذاتية.

---

(٩) صوّتت ١٤٨ دولة بالموافقة، واعترضت على المعاهدة دولتان هما الولايات المتحدة وإسرائيل.

سبق لقيادات معسكر الحرب على اللغة العربية أن توسّلوا لعبة الخطاب المركّب حتى يدسّوا ما هم مصرّون على دسّه. فالإرهاب في خطاب هؤلاء جميعًا يقدّم بعد تشغيل آليات اللغة والسياق والمقام حتى يتم الاقتران الذهني والتوالج النفسي فيتحقق الارتباط بين صورة العربي وصورة الإرهاب. وهذه العملية ـ اللغوية الذهنية النفسية الثقافية ـ هي التي يجري تشغيلها لإحداث اقتران مبطّن آخر يجمع بين صورة العربي وصورة المُسلِم ذهابًا، ويجمع بين صورة المُسلِم وصورة العربي إيابًا، ثم يُمعِن الخطاب المخاتل في مزج الأخلاط داخل سلة واحدة، هي سلّة الإرهاب. وحيث إن كل عربي مرجعه القومي هو اللغة العربية، وإن كل مسلم مرجعه الاعتباري هو أيضًا اللغة العربية، بما هي لغة النص المؤسّس، فإن اللغة العربية عن طريق القياس الماكر تُصبح هي الشرارة الكهربائية المولّدة للطاقة الإرهابية.

العجيب أن مؤسسة العمل العربي المشترك الكُبرى (بيت العرب) لم يخطر لها أن تجعل المسألة اللغوية ضمن أولويّاتها المصيرية منذ البدايات، وما هي إلا قد استيقظت بعد خمسة عقود ونصف العقد من انبعاثها، فأولت اللغة التفاتة على استحياء يشي بالإعياء الحضاري؛ كأن الموضوع مَزْهم يفيض خارج إناء المصير الكبير، ففي قمة الرياض (٢٠٠٧) أعلِنَ عن إدراج موضوع اللغة العربية ضمن أُمّهات القضايا التي تخص العمل العربي المشترك، وفي قمة دمشق (٢٠٠٨) صودق على مشروع النهوض باللغة العربية للتوجّه نحو مجتمع المعرفة، وفي قمة الدوحة (٢٠٠٩) صودق على آليات تنفيذ المشروع وتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بإنجازه. وكان أولو الأمر اطمأنوا مذ أوكلوا كل المسائل المتعلقة بالتربية والثقافة والعلوم إلى مؤسّستهم المشتركة في هذه المجالات؛ وأمرهم هنا أغربُ وأدعى للعَجَب، فالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ليس لها اختصاص باللغة لا على وجه التعيين، ولا حتى على وجه الإضمار، ولو كان لها ذاك الاختصاص لسمّيت المنظمة العربية للتربية والثقافة واللغة والعلوم، ومجموع كل تلك الحقول هو ما يُمثّل ـ في مفاهيم المعرفة المعاصرة ـ رأسَ المال الرمزيّ لشعب من الشعوب، أو لأمة من الأم، أو لثقافة من الثقافات. لكن الذي جسّم انخراط الوعي العربي في منطق العصر خير تجسيم، إنما هو الانتباه المبكّر إلى ضرورة التخطيط للعمل الثقافي،

وتحتم إرضاخه للمنطق الاستراتيجي حتى يكتسب بُعده الفاعل، وحتى يكتسب العمل العربي المشترك مشروعيّة وجوده بأن يجنيَ العرب من الثمار الحضاريّة وهم مجتمعون ما يعجزون يقينًا عن جنيه منفردين حتى ولو سخّروا من الأعتاد أضعاف ما يستوجبه بيتهم الثقافيّ المشترك.

كذا كان ميلاد الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أقرّها مؤتمر وزراء الثقافة العرب (٢٦ ـ ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥)، وكذا جاءت سليلة منطق داخلي يربطها باستراتيجية تطوير التربية العربية، ويربطها بالاستراتيجية العربية لمحو الأمّية وتعليم الكبار، ويهيّئها لمصاهرة استراتيجيّة أخرى في مجال العلوم والتقنيات[١٠].

ولئن تخلّق العمل الثقافي المشترك ضمن جامعة الدول العربية، على حد ما جاء العمل العربي المشترك بأكمله، صورة لمنوال العمل الدولي المشترك، فإنه يظل مفارقًا لنظائره باعتباره تجربةً متفردةً بخصائصها التاريخية والحضارية. وستكفينا نظرة حتى نتبيّن أن مؤسسات العمل الثقافي المشترك في التجربة الدولية لا تشكو من شيء شكواها من فقدان هذا الذي هو قوام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والذي هو نسغها الدائم ورُواؤها الذي لا ينضب، ألا وهو العنصر اللغوي الواحد، وإليه ترتدّ المرجعيات الفكرية كلها، ما تجانس منها وما تنوّع. فإذا ساغ لنا هذا التصوّر المبدئي تيسّر لنا أن نستسيغ ما سنزعمه من أن الثقافة المتعددة الأطراف إذا طمحت إلى اكتساب دستورها المعرفي القائم بذاته فلن يتحقق لها ذلك إلا انطلاقًا من الأنموذج العربي.

طافت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في خطتها الشاملة للثقافة العربية بكل أركان البيت الفكري المشترك، وأنجزت أشواط طوافها: في الشأن التربوي، وفي الهم الثقافي، وفي الهاجس العلمي. وكذلك في معضلات العصر وأمهات قضاياه، ولم تغفل عن تحديات الثورة التقنية المتجددة، لكن الأهم من ذلك كله أنها لم تستطع إغفال أمر اللغة، فإذا

(١٠) **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، ط ٢ (تونس: المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، ١٩٩٠).

بها تتناول القضية عند كل سياق تتسلل فيه اللغة طوعًا أو كُرهًا، وهكذا وجدت المنظمة نفسَها محمولة حملًا على معالجة ما كانت تظن أنه يخرج على اختصاصها. وهنا نقف نستجلي بُعد المسافة بين المتن والحاشية في العمل العربي المشترك، بل نستجلي أيضًا الأعراض المكشوفة التي تشي بحالة الانفصام العربي في هذه المسألة المصيرية.

اتفق العرب جميعهم على أن «التفريط في اللسان القومي تفريط في الهُوية وكسرٌ لهيكل تماسك المجتمع ووحدته»، واتفقوا أيضًا منذئذٍ على أن وسائل الإعلام مع الإنتاج الفني كثيرًا ما تدعم اللهجة العامية على حساب اللغة العربية الفصيحة، كما لاحظوا منذ ذاك التاريخ أن «القوى الأجنبية تشجّع العامية دراسة ودعمًا، وتؤكد صعوبة العربية السليمة. وثمة دعوات تدعو إلى ترك اللغة الفصيحة وكتابتها، وإلى التعليم بالعامية، وهي دعوات مشبوهة لا يُراد بها وجه العلم ولا خير العروبة».

ننظر اليوم إلى حال اللغة العربية في واقعنا الحي المعيش، فنجد أنفسنا على مسافات رهيبة حيال ما صاغته الخطة الشاملة، وما ارتأته، وما أوصت به، تركنا حبل اللغة على غارب الاستعمال في عجز مفضوح من لدن المؤسسات الرسمية، ولا نعرف بلدًا عربيًّا واحدًا يصح بحقه أن نقول إن له سياسة لغوية بالمعنى التام للعبارة؛ والسياسة اللغوية عند أهل الدراية المختصين ليست مجرد سياسة للتعريب، كما يتوهّم كثيرون، ليت ملوكنا ورؤساؤنا يستيقظون، فيَعُوا أن الأمن اللغوي جزءٌ لا يتجزّأ من الأمن القومي، لا يقل أهمية عن الأمن الغذائيّ والأمن المائيّ(١١).

تولّد عن موضوع اللغة والهُوية فيض غزير من الأدبيات ما زال يبحث عن حاضن سياسي، وعن رافع إجرائي، ولم تبرح فئة من الصفوة الفكرية يتنادى أفرادها بصيحات الاستغاثة باسم الوعي اللغوي الحضاري، فيعلون صوتهم على منابرَ متباينة المشارب. تأتي بها المجلات في قالب أعداد خاصة، مثل الذي فعلته مجلة **الفكر العربي**، الصادرة في بيروت عن «معهد

---

(١١) عبارة الأمن اللغوي كرّسها صالح بلعيد مذ اتخذها عنوانًا لأحد كتبه. انظر: صالح بلعيد، **في الأمن اللغوي** (الجزائر: دار هومه، ٢٠١٠).

الإنماء العربي»، في عدد أول محوره «اللغة العربية والأمة»[١٢]، وفي عدد آخر بعنوان «التباسات في الهُوية واللغة الثقافية»[١٣]، أو مثل العدد الذي خصصته «سلسلة كتاب قضايا فكرية»، بعنوان «لغتنا العربية في معركة الحضارة»، وأشرف عليه محمود أمين العالم[١٤]. هذا فضلًا عن جهود الأفراد على حد ما فعله أحمد درويش بإرسال صيحته «إنقاذ اللغة إنقاذ الهُوية»[١٥].

لا تنسَ الحيرة المتجددة التي ظلت تنتاب العمل العربي المشترك، فقد حيث مؤتمر وزراء الثقافة العرب في دورته السابعة، شعارَ «اللغة العربية هويتنا القومية» (١٩٨٩)، وإذ انعقد في الرباط فقد صدر عنه بيانٌ سُمّيَ بيانَ الرباط؛ ضمّنته المنظمة في مجلد صدر بعنوان من **قضايا اللغة العربية المعاصرة**[١٦]. وبيان الرباط في حد ذاته شهادة حية على الانفصام الجوهري العميق بين متن السياسة العربية وحاشيتها.

ربما آن الأوان أن يَصطفيَ «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» تفريعًا جديدًا لمفهومه الإجرائي الموسوم بدراسة السياسات، فيُدرجَ ضمن سلم أولوياته حقلًا مستقلًا بنفسه يصطلح عليه «دراسة السياسة اللغوية».

---

(١٢) **الفكر العربي**، العدد ٧٥ (شتاء ١٩٩٤).

(١٣) **الفكر العربي**، العدد ٩٠ (خريف ١٩٩٧).

(١٤) **قضايا فكرية** (القاهرة)، العددان ١٧ ـ ١٨ (أيار/ مايو ١٩٩٧).

(١٥) أحمد درويش، **إنقاذ اللغة.. إنقاذ الهُوية.. تطوير اللغة العربية** (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥)، الفصل الثاني: «اللغة والهوية»، ص ١٣ ـ ٤٠.

(١٦) **من قضايا اللغة العربية المعاصرة** (تونس: المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، ١٩٩٠).

الفصل العاشر

اللغة والهُوية في ضوء النظرية السياسية

محمد غاليم

«إن أي نظرية لاكتساب اللغة أو استعمالها أو تحوّلها، أو إحيائها أو تضييعها، لا تملك قيمة كبرى في ذاتها ولذاتها باعتبارها أداةً للاستدلال على الحاجة إلى سياسات لغوية مخصوصة؛ وإنما يحتاج الدارسون في دفاعهم عن سياسات خاصة أو توجهات سياسية إلى الاستدلال تجريبيًا، وتصوريًا كذلك، على المنافع والتكاليف الاجتماعية لهذه السياسات».

توماس ريسنتو

مقدمة

أصبحت النظرية السياسية الحديثة بما طوّرته في العقدين الأخيرين بخاصة من نماذج تصوّرية في مجال التنظير للسياسة (والحقوق) اللغوية، تُمكّن من تمثل عقلاني أوضح لمسألة العلاقة بين اللغة والهُوية في المجتمعات المعاصرة، بما في ذلك المجتمعات العربية التي تعنينا منها هنا بلدان المغرب العربي، وبخاصة المملكة المغربية التي تتصف فيها العلاقة المذكورة بطابع أكثر حِدّة، وتتخذ أبعادًا سياسية عملية مباشرة يمكن أن تكون، في المدى المنظور، أكثر تأثيرًا في هوية الإنسان ومصيره الثقافي وكيانه الحضاري. كما أصبحت هذه النظرية السياسية الحديثة تُمكّن

من اقتراح بعض المبادئ السياسية المعيارية العامة التي تُبنى عليها مقوّمات الدولة الديمقراطية المدنية الحديثة، بما في ذلك أُسس تدبير الشأن اللغوي. ونفترض أن من أهم هذه المبادئ مبدأ **الهُوية الجماعية المواطِنة**، أو المواطنة الشريكة الضامنة لاعتبار التعدد الثقافي، ومبدأ الديمقراطية التداولية الساعية إلى العدالة الاجتماعية وتساوي الفرص؛ وأن هذين المبدأين لا يُمكن بلورتهما في المجتمع إلا بفضل الدور الذي تقوم به لغة قوية مشتركة وموحدة من لغات الهُوية، كما حصل في الديمقراطيات الغربية، من دون أن يعني ذلك بالضرورة التقصير بالعناية اللازمة بلغات الهُوية الأخرى داخل المجتمع، وفي العمل على تطويرها وإحلالها المكانة اللائقة. ومن دون أن يعني كذلك بالطبع عدم الاهتمام الجدي والناجع باللغات الأجنبية، وعلى رأسها اللغة الإنكليزية باعتبارها لغةَ العلم والمعرفة والتقانة في الحاضر والمستقبل المنظور.

لا يخفى أن من أبرز مظاهر الوضع اللغوي في بلدان المغرب العربي ما تشهده هذه البلدان، بنسب مختلفة أحيانًا، من اختيارات سياسية لغوية تُمارس عبر الوسائل والوسائط الاجتماعية المُتاحة كلها، وتخلق سياقات لغوية ـ اجتماعية تتراجع فيها لغات الهُوية؛ وعلى رأسها اللغة العربية التي تشهد أوضاعًا صعبة، تترجم أساسًا في تقليص مُتزايد في مختلف وظائفها، على الرغم من وضعها الرسمي داخل المجتمع؛ وذلك لمصلحة اللغة الفرنسية الموروثة عن الاستعمار، في أغلب مجالات الاقتصاد والمال والإدارة والمؤسسات الفاعلة والتعليم (العالي بخاصة) والبحث العلمي؛ ولمصلحة اللغة العامية، في وسائل الإعلام أساسًا؛ إضافة إلى بعض الممارسات التي تسعى إلى افتعال صراع مزعوم على المواقع بين العربية والأمازيغية، تكون اللغة الأجنبية أكبر المستفيدين منه.

لذلك، الحاجة ملحة إلى بلورة وعي واضح بمختلف أبعاد هذا الوضع اللغوي، وعلى رأسها البُعد السياسي، والنظر في كيفية تمثّله وفهمه في إطار ما تسمح به النظرية السياسية الحديثة من إمكانات للنمذجة، وما تقتضيه من مبادئ تأويلية.

أولًا: اللغة والهُوية في النظرية السياسية الحديثة

من الملاحظ أنه حتى وقت قريب، يعود إلى أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، لم نكن لنجد اهتمامًا كافيًا بقضايا السياسة اللغوية (Language Policy) والحقوق اللغوية، من منظور النظرية السياسية؛ أي تمثلًا نظريًّا سياسيًّا لهذه القضايا على أساس مبادئ النظرية السياسية المعيارية في العدالة والحرية والمساواة والديمقراطية[1]. وذلك خلافًا لقضايا مثل التنوّع الثقافي والعرقي والديني، التي حظيت باهتمام مُبكِر في هذا الإطار.

كما أن الطبيعة الجزئية وغير النسقية للدراسات التي تدخل بشكل أو بآخر في أبواب السياسة اللغوية، والتي تعود إلى نحو خمسين أو ستين سنة خلت، لم تساعد في البدء ببلورة معالم هذا الحقل المعرفي وطبيعته ومبادئه أو مصطلحاته، إلا في العقدين الأخيرين، أو أكثر من ذلك قليلًا.

الملاحظ أن اللسانيين الاجتماعيين من الرعيل الأول الذين تناولوا قضايا السياسة اللغوية والتخطيط، اهتموا أساسًا بإيجاد حلول لبعض المشاكل اللغوية في الدول المسماة «نامية»، مثل بناء قواعد معطيات للوضعية اللغوية في شرق أفريقيا؛ واهتم جيل ثانٍ من الدارسين أكثر، بتطوير نماذج لحقوق الإنسان اللغوية تُمكّن من تبني سياسات معيّنة. وما كان غائبًا، في كل ذلك، هو المحاولة النسقية لتجميع مُعطيات كافية عن السياسات اللغوية في كل المستويات تُمكّن من بناء نظرية للسياسة اللغوية[2].

بالعودة إلى بعض المحطات الرئيسة في هذا التاريخ القصير، يمكن استنتاج مجموعة من العوامل البارزة التي ساهمت في عناية التفكير السياسي المتزايدة بمسائل اللغة والهُوية، والتي تفسر لماذا تعتبر هذه المسائل مهمة في النظرية السياسية اليوم. وهي عوامل يمكن تصنيفها إلى صنفين: عوامل إجرائية وعوامل نظرية.

---

(١) Alan Patten and Will Kymlicka, «Language Rights and Political Theory: Context, Issues and Approaches,» in: Alan Patten and Will Kymlicka, eds., *Language Rights and Political Theory* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 1.

(٢) Bernard Spolsky, *Language Policy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 4.

١ ـ عوامل ذات طبيعة عملية إجرائية

ترتبط هذه العوامل بتنامي مجموعة من النزاعات السياسية والتحديات عبر العالم تدور حول الشأن اللغوي الذي برز مصدرًا رئيسًا من مصادر الخلاف السياسي في سياقات سياسية متمايزة، مؤثرًا بذلك في استقرار عدد من المجموعات السياسية. شكّل ذلك تحديات عملية مباشرة، طرحت على المنظّرين السياسيين قضايا جديدة تهم الدور الحيوي الذي تقوم به السياسة (والحقوق) اللغوية في مسائل البناء الديمقراطي، وبناء المؤسسات السياسية والهويات المشتركة. ومن ثمة الحاجة إلى تطوير نظرية سياسية معيارية للسياسة اللغوية. ومن أبرز أمثلة التحديات العملية المباشرة المذكورة، نشير إلى مثالين. يتعلق **الأول** بأوروبا الشرقية، **والثاني** بالبلدان المستعمرة سابقًا، ومنها الدول العربية.

أ ـ مثال أوروبا الشرقية

بدأت النزاعات الإثنية ذات الأسس اللغوية في أوروبا الشرقية، بعد «سقوط الشيوعية» ابتداء من عام ١٩٨٩، تُعرقل انتشار الديمقراطية. بخاصة أن من القوانين الأولى التي تبنّتها الدول المستقلة حديثًا عن الاتحاد السوفياتي السابق ويوغوسلافيا السابقة تتبنّى لغة رسمية واحدة قوية، عوضًا مما كان مسموحًا به، ولو صوريًا في الأوراق، من حقوق تعدد لغوي. وفي هذا السياق، يشير راي تاراس (R. Taras) إلى «المفارقة» المُتَمثّلة باتجاه بعض الدول الغربية، وإن باحتشام شديد على المستوى النظري، نحو نوع من التنوّع اللغوي بعد أحادية صارمة ارتبطت بتعزيز بناء الدولة؛ في حين اتجهت الدول الأوروبية الشرقية من تنوّع لغوي، كثيرًا ما كان شكليًّا، نحو الأحادية اللغوية. ومن ثمة، بينما كان بإمكان المرء، تحت حكم الشيوعيين، أن يتحدث بأي لغة شاء ما دام يُمجّد الحزب الشيوعي، أصبح، في ظل النظام الجديد، بإمكانه أن يجهر بأي رأي سياسي يريده ما دام يقوله بلغة الأغلبية[٣].

---

(٣) Patten and Kymlicka, p. 3, and Ray Taras, «Nations and Language-Building: Old Theories, Contemporary Cases,» *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 4, no. 3 (1998), pp. 79.

ب ـ مثال المستعمرات السابقة

اتضح أن هناك أخطارًا تتهدد اللغات الوطنية في كثير من البلدان، منها البلدان المستعمرة سابقًا، مثل الدول العربية، ومنها دول المغرب العربي، بسبب الهيمنة المتزايدة للغة المستعمِر. وهي أخطار بدا أن لها صلةً مباشرةً بقضايا بناء الدولة الوطنية وتعزيز الهُوية الحضارية في هذه البلدان. فكانت مثل هذه السياقات المرتبطة بتكوين الدول الوطنية، من الدوافع القوية لبلورة تصوّرات جديدة للتخطيط اللغوي تجعل منه تخصصًا أكاديميًّا يهتم بقضايا الوحدة الوطنية وتطوير سبل التواصل الفعلي وتعزيزها داخل الدول المسماة «نامية»(٤).

٢ ـ عوامل ذات طبيعة نظرية

إلى جانب الأسباب العملية السالفة الذكر، هناك أسباب نظرية داخلية، أي تنتمي إلى صلب تخصص النظرية السياسية. وهي من الأسباب التي أدّت أيضًا إلى الاهتمام المتزايد بقضايا السياسة (والحقوق) اللغوية والهُوية، والتي يمكن اعتبارها، في هذا السياق، تطورًا لمحورين مركزيين من محاور النظرية السياسية، هما محور **المواطنة المتعددة الثقافة** (Multicultural Citizenship) ومحور **الديمقراطية التداولية** (Deliberative Democracy).

أ ـ محور المواطنة

أعيد صوغ مفهوم المواطنة (وبخاصة في علاقته بالتعدد الثقافي) على أساس البحث عن إطار للتوافق بين حقوق الفرد وحرياته، من جهة، ووحدة المجتمع واتساقه على حساب اختيارات الأفراد غير المقيَّدة، من جهة ثانية. وذلك بناء على أن سلامة البناء الديمقراطي لا تتطلب إيمان المواطنين

---

(٤) Anthony Liddicoat and Ricgard Baldauf, Jr., «Language Planning in Local Contexts: Agents, Contexts and Interactions,» in: Anthony Liddicoat and Ricgard Baldauf, Jr., eds., *Language Planning and Policy: Language Planning in Local Contexts* (London: Multilingual Matters Ltd., 2008), p. 3.

ويوردان على سبيل التمثيل أعمالًا مثل: Charles A. Ferguson, «The Language Factor in National Development,» in: Frank A. Rice, ed., *Study of the Role of Second Languages in Asia, Africa, and Latin America* (Washington, DC: Centre for Applied Linguistics, 1962), and Joshua A. Fishman, Charles Albert Ferguson, Jyotirindra Das Gupta, eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York: Wiley Press, 1968).

ببعض القيم الكلية ـ مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ فحسب، بل إحساسَهم بالانتماء جماعيًّا إلى مجموعة سياسية وطنية واحدة أيضًا، ورغبتهم في التداول والعمل المشترك داخل حدودها. ومن ثمة اعتُبِر البحث عن نموذج للمواطنة يُمكنه أن يبني الهويات المواطِنة الجماعية، ويُثبت، في الوقت نفسه، التنوع الثقافي الممكن بين الأفراد، واحدًا من الأهداف المركزية للنظرية السياسية في العقدين الأخيرين.

انصبّت الأبحاث على إبراز الترابط بين المبادئ الكلية للديمقراطية والحرية والعدالة، من جهة، ومختلف الطرق التي يمكن أن تتجسّد بها هذه المبادئ في مجموعات سياسية ـ ثقافية معيّنة، من جهة ثانية. واتضح أن الشأن اللغوي يُعتبر مركزيًّا في أي نظرية موسعة للمواطَنة (المتعددة الثقافة)؛ وأن على المنظرين السياسيين صوغ نظرياتهم بكيفية تُمكّن من أخذ الوقائع اللغوية الخاصة والنظريات الاجتماعية المتعلقة باكتساب اللغة واستعمالها وتغيرها. . . في الحسبان، نظرًا إلى الدور المعقّد والخطير الذي تقوم به اللغة في بناء الهويات المواطنة. فلا يخفى أن التوحيد اللغوي من بين الآليات المركزية التي استخدمتها الدولة (ومنها الدولة الديمقراطية الغربية الحديثة) لبناء هوية مواطِنة مشتركة في مجتمعات متعددة؛ واعتبرت اللغة المشتركة قاعدة لبناء هذه الهُوية التي لا يمكن بناؤها بالاقتصار على قيم كلية خالصة تتعلق بالعدالة والحرية والديمقراطية، ما دامت هذه القيم لا تفسر لماذا يشعر المواطنون بالانتماء إلى بلد بعينه عوض بلد آخر.

ب ـ محور الديمقراطية

برزت قضايا اللغة أيضًا داخل النظرية السياسية لسبب آخر يتعلق بالتحول المهم الذي شهدته نظريات الديمقراطية الحديثة، من نظريات مركزها الانتخاب (Vote-centric Theories)، إلى نظريات مركزها الكلام (Talk-centric Theories)؛ إذ اعتُبِرت الديمقراطية، في جلّ المراحل التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، ذات أساس انتخابي وحسب. وذلك على أساس افتراض مفاده أن للمواطنين مجموعة من الاختيارات التفضيلية المحدَّدة مسبقًا قبل العملية السياسية الانتخابية، وفي استقلال عنها؛ وأن وظيفة الانتخاب تقتصر على آلية للتجميع وصنع القرار، لترجمة الاختيارات

التفضيلية الموجودة مسبقًا إلى قرارات عامة، سواء بخصوص مَن يجب انتخابه، أم ما القوانين التي يجب تبنّيها.

لكن تبيّن أن هذا التصور «التجميعي» أو «المتمركز حول الانتخاب»، لا يستجيب لمعايير الشرعية الديمقراطية. فما دامت التفضيلات يفترض تكوُّنها في استقلال عن العملية السياسية وبكيفية سابقة عنها، فإن المواطنين لا يملكون الفرصة لمحاولة إقناع الآخرين بآرائهم وبمشروعية مواقفهم. كما أن المواطنين لا يملكون الفرصة لتمييز الآراء القائمة على المصلحة الذاتية أو الإجحاف أو الجهل أو النزوات العابرة، من الآراء المبنية على مبادئ العدالة أو الحاجات الأساسية.

هذا يعني أنه ليس هناك بُعدٌ اجتماعي عمومي للعملية السياسية. وبينما يحتاج المواطنون إلى مغادرة مساكنهم للذهاب إلى مراكز الانتخاب، فإن هذا النموذج لا يشجعهم على اللقاء العام لمناقشة آرائهم وتعليلها. بل إن التكنولوجيا الجديدة أصبحت تُمكّن من إيجاد صيغة للديمقراطية التجميعية لا يغادر فيها المواطنون منازلهم، بل ينتخبون عبر الإنترنت.

لهذا، فإن النموذج التجميعي يقدّم آلية لتحديد المنتصر والمنهزم، لكنه لا يقدم أي آلية لتطوير نوع من الاتفاق، أو تكوين رأي عام فعلي. في حين بيّنت الدراسات أن المواطنين قد يقبلون القرارات الجماعية المعارضة لهم، لكن فقط عندما يعتبرون أن آراءهم حظيت بالاهتمام؛ وإلا فإنهم يشككون في مشروعية القرارات.

لذلك، ألحّ المنظرون على عمليات التداول والتحاور العموميين وتكوين الرأي التي تسبق الانتخاب. وهو التحول الذي سمّاه جون درايزك (John S. Dreyzek) «المنعطف التداولي» في النظرية الديمقراطية، وحدد بداياته في مستهل تسعينيات القرن الماضي الذي تحتل فيه المسألة اللغوية موقعًا مركزيًّا، بالنظر، على الخصوص، إلى حاجة نماذج الديمقراطية التداولية إلى لغة مشتركة يتفاهم بها الناس في كل جوانب المجتمع، وتشكل قاعدة التداول الديمقراطي(٥).

---

(٥) Patten and Kymlicka, pp. 11-15.

هكذا، يتبيّن تدريجيًّا أن لبعض أكبر الإشكالات النظرية السياسية المعاصرة، مثل التي تهم مفاهيم المواطنة الشريكة والديمقراطية التداولية، صلةً مباشرةً بقضايا اللغة والهُوية في المجتمع، أو بالسياسة اللغوية على العموم. ذلك أن كيفية فهم الإشكالات الكُبرى المذكورة، تُعتبر من محددات الإجابة عن الأسئلة العملية المتعلّقة بهذه السياسة، وتبرز، في الوقت نفسه، بعض أهم أبعادها التطبيقية الملموسة في الحياة اليومية للمجتمعات بمختلف مناحيها.

ننظر في ما يلي إلى مجموعة من هذه الأبعاد، من خلال بعض أبرز خصائص نظرية السياسة اللغوية.

ثانيًا: مجال نظرية السياسة اللغوية وهندستها

يقوم بناء أي نظرية للسياسة اللغوية على مجموعة من الخصائص اللازمة؛ من أبرزها خصائص تهم تحديد المعطيات التي تشكل موضوع التناول ومجاله؛ وخصائص تهم تحديد هندسة النظرية (أو تصميمها)، أي مكوّناتها الرئيسة.

١ ـ موضوع التناول ومجاله

يرتبط تحديد موضوع نظرية السياسة اللغوية ومجال تناوله بالعناصر الأساسية الثلاثة التالية:

أ ـ مجموع الاختيارات اللغوية في الاستعمال

لا تهتم نظرية السياسة اللغوية، في دراستها الاختيارات اللغوية المستعملة داخل المجتمع، بلغة معيّنة، أو لغات، أو مستويات وأنواع لغوية، فحسب، بل تهتم أيضًا بكل العناصر المفردة المشكلة للُغة (أو اللغات) على المستويات كلها؛ من الاختيار النطقي إلى الاختيار المعجمي، ومن الاختيار النحوي (التركيبي) إلى الاختيار الأسلوبي، ومن اللغة «المنحطة» أو «الفاحشة» إلى اللغة «الراقية» أو «العليا»... إلخ. كما تهتم بمجموع الاختيارات اللهجية أو الجهوية.

ب ـ مجموع المستويات الاجتماعية

تهتم السياسة اللغوية داخل المجتمع بأي مستوى من مستويات التجمع البشري مهما كان حجمه؛ من الأسرة إلى مقرّ العمل أو المنظمة أو الفريق الرياضي، إلى القبيلة أو القرية أو المدينة، إلى الأمة أو التجمع الإقليمي أو الدولي. وتحظى البنى السياسية مثل الدولة في هذا المجال باهتمام خاص من بين هذه البنى، بالنظر إلى اقتران السياسة اللغوية فيها بالقوة والسلطة وامتلاك وسائل التخطيط والتنفيذ.

ج ـ خصائص المحيط الشامل

لا وجود للسياسة اللغوية إلا داخل مُحيط تُكوّنه شبكة من العلاقات المعقدة ذات الطبيعة اللغوية وغير اللغوية. لذلك ترتبط دراسة السياسة اللغوية في مجتمع معيّن بمقاربة شاملة لمجموع العوامل اللغوية المتصلة بالوضع اللغوي، من جهة، مثل طبيعة اللغات التي تُكوّنه وعددها وتنوعاتها والعلاقات بينها، وعدد المتكلمين بكل لغة، ولأي غرض، والقيمة التواصلية لكل لغة داخل المجتمع وخارجه. . . إلخ، ولمجموع العوامل غير اللغوية المؤثرة، من جهة أخرى، مثل العوامل الاجتماعية والسياسية والإثنية والدينية والاقتصادية والثقافية. . . إلخ[٦]. لذلك، يُعتبَر مجال الدراسات السياسية اللغوية مجالًا متعدّد التخصصات بامتياز؛ يتصل بمباحث مختلفة من قبيل الأناسة اللغوية، وعلوم التربية، والجغرافيا السكانية والعلوم القانونية والعلوم السياسية وعلم النفس الاجتماعي واللسانيات واللسانيات الاجتماعية وغيرها.

٢ ـ مكوّنات نظرية السياسة اللغوية

تقوم نظرية السياسة اللغوية على مكوّنات رئيسة تدخل فيها، بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، العناصر كلها المُساهمة في بنائها. وهي أساسًا ثلاثة مكوّنات.

---

(٦) Spolsky, pp. 39-41 and 218-219.

أ ـ المُمارسات اللغوية

هي مجموع الاختيارات اللغوية الفعلية، الصوتية (الأصوات) والمعجمية (الكلمات) والنحوية (التراكيب) والذريعية (موافقة متطلّبات السياق) التي يمارسها، بوعي تام، أو بقدر قليل من الوعي، أعضاء المجموعة في استعمالاتهم اللغوية بالنظر إلى ما يسمح به سجل اللغات في المحيط الاجتماعي.

ب ـ المعتقدات اللغوية (أو الأيديولوجيا اللغوية)

هي مجموع التصورات والقيم التي قد يشترك فيها أعضاء الجماعة اللغوية، بخصوص اللغة والاستعمال اللغوي المناسب. وقد تُمثّل هذه المعتقدات أحيانًا أيديولوجيا متفقًا عليها، تُضفي قيمة على مظاهر معيّنة من الاستعمال اللغوي. وتنتج هذه المعتقدات من الممارسات، وتؤثر فيها في الوقت نفسه.

يرتبط وضع (Status) اللغة بقيمة نسبية ملموسة للغة بعينها، مرتبطة عادة بمنفعتها الاجتماعية التي تشمل قيمتها في السوق من حيث هي أداة تواصل، كما تشمل سِمات ذاتية أكثر، متجذّرة في المعتقدات (أو الأيديولوجيا) اللغوية، أو في ما يُسمّيه هارولد شيفمان (H. F. Schiffman) «ثقافة المجتمع اللغوية»[(٧)]. ومن ثمة، فإن القيمة المسندة للُغة ليست تابعة فقط، ولا حتى بالضرورة أحيانًا، لأي وضع رسمي أو قانوني تُضفيه الدولة عليها عبر مؤسساتها التنفيذية، أو التشريعية، أو القانونية.

يورد هارولد شيفمان[(٨)] بخصوص ذلك مثال الفرنسية التي أصبحت اللغة الوطنية لفرنسا، لا بفضل وضع خاص قانوني أو رسميّ حظيت به (وهو الوضع الذي كان يوصف، في أحسن الأحوال، بالضعيف)، بل بسبب مجموعة من الأفكار الأسطورية القوية حول اللغة والسياسة معًا. يرى

---

(٧) Harold Schiffman, «Language Policy and Linguistic Culture,» in: Thomas Ricento, ed., *An Introduction to Language Policy: Theory and Method* (New York: Blackwell, 2006).

(٨) المصدر نفسه.

شيفمان، مثلًا، أن أفراد الفئات الشعبية الفرنسية، وحتى بعض الدارسين الفرنسيين الذين كتبوا عن السياسة اللغوية، يعتقدون بوجود قوانين تتعلق باستعمال الفرنسية؛ في حين لم تظهر مثل هذه القوانين إلا عند صدور ما سُمّي «قانون توبون» (La loi Toubon) الذي جرى تفعيله في تسعينيات القرن العشرين. فمنذ زمن الثورة الفرنسية استمرت فكرة مفادها أن اللغات غير المعيارية (اللهجات المحلّية والدوارج) لم تكن فاسدة ومتدنّية فحسب، بل هي أسوأ من ذلك، لتضمّنها خصائص غير مرغوب فيها، بل أفكارًا أو أيديولوجيات عُدّت تهديدًا للثورة ويجب التخلّص منها.

بهذا، يتضح أن المعتقدات الأسطورية والجمالية والأيديولوجيا السياسية (ضمن إمكانات أخرى متعددة) تعتبر عناصر مركزية في إسناد أوضاع للُغات وتفعيل أثر ذلك؛ وأن أهداف السياسة اللغوية التي تسعى إلى تقوية الأدوار الاجتماعية للُغة ووظائفها، أو إلى تعديلها في اتجاه معيّن، لا يُمكنها أن تتجاهل آثار المعتقدات (أو الأيديولوجيا) اللغوية، أو ثقافة المجتمع اللغوية بتعبير شيفمان[٩].

إن المعتقدات أو الأيديولوجيا اللغوية، باختصار، بمنزلة سياسة لغوية من دون سائس (أو مُعِدّ أو مخطّط)، أو هي ما يعتقد الناس بوجوب فعله. أما الممارسات اللغوية، فهي ما يُمارسه الناس فعلًا. ومن أهم مجالات دراسة هذه المعتقدات مجال دراسة المواقف اللغوية، ومجال الأناسة اللغوية.

ج ـ الإعداد اللغوي

يعني الإعداد اللغوي (Language Management) الإجراءات التي يتخذها فرد، أو جماعة بخصوص الممارسات اللغوية في المجتمع، لتعزيزها أو تعديلها أو التأثير فيها... إلخ بشكل من الأشكال؛ وذلك عن طريق أي نوع من أنواع التدخل أو التخطيط اللغويين؛ مثل سنّ قوانين أو وضع ضوابط تتعلق بعدد من القضايا، منها وضع (Status) اللغات، ومجالات استعمالها، وحدود هذا الاستعمال التُرابية، وحقوق المتكلمين بهذه اللغات،

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٢٠، و Thomas Ricento, «Theoretical Perspectives in Language Policy: An Overview,» in: Ricento, ed., *An Introduction to Language Policy*, p. 5.

سواء أكانت شخصية يحملها المتكلم معه أينما حل وارتحل داخل البلد، أم تُرابية لا تمارَس إلا في حدود ترابية معيّنة. . . إلخ.

هناك، بحسب جون بول جونز (J. P. Jones)[10]، نحو مئة وخمسة وعشرين دستورًا يرد فيها ذكر اللغة، ونحو مئة منها تُسمّي لغة رسمية أو وطنية أو أكثر، وتُعطيها الامتياز في الاستعمال. وقد يتعلق الأمر بقوانين وطنية تحدد اللغة الرسمية. وقد يتعلق الأمر بمصادر أخرى مثل المؤسسات، أو الجماعات (من سلطات جهوية وجماعات ضغط ومحاكم. . . إلخ).

بهذا، تُمثّل الوثائق الرسمية أسهل طريقة للتعرف إلى السياسات اللغوية والاطّلاع عليها. ويُمكن أن يتخذ ذلك صيغة فصل في دستور وطني، كما سبق، أو فقرة في قانون لغوي، أو مذكّرة وزارية. . . إلخ.

يعني الإعداد اللغوي إذًا صوغ خطة وسياسة صريحتين عن الاستعمال اللغوي وإعلانهما. لكن السياسة اللغوية توجد حتى في غياب التصريح بها، أو تقنينها. وهناك بلدان (ومؤسسات وجماعات داخل المجتمع) ليست لها سياسات لغوية رسمية مكتوبة، ويجب استنتاج سياساتها من ممارسات متكلّميها واعتقاداتهم. ومثال ذلك الولايات المتحدة الأميركية، حيث هناك من يعتبر أن انتشار استعمال لغات أخرى غير الإنكليزية، والدعم القانوني والرسمي لمجموعة من خدمات التعدد اللغوي، دليل على أن السياسة الأميركية متعددة اللغات؛ بينما يعتبر بعض آخر، ويبدو أنه الأقرب إلى الصواب، أن السياسة هناك أحادية اللغة، مستدلّين بالمستوى المتدني للاعتراف الفعلي باستعمال أي لغة أخرى غير الإنكليزية.

إن السياسات اللغوية قد تكون خفية (Covert Policies)، وقد تكون ظاهرة (Overt Policies)؛ وتشَبَّه السياسات الظاهرة والخفية بجبل الثلج، فتمثل القمة الجزء الظاهر من السياسة، ويمثل الجزء الأسفل الذي يُغطيه الماء جزأها الخفي. وحتى حين توجد سياسة رسمية مكتوبة، لا يكون تأثيرها في الممارسات اللغوية، أو تنفيذها مضمونًا بالضرورة؛ وتنفيذها لا يضمن نجاحها[11].

(١٠) J. P. Jones, in: Constitution Finder (2001), <http://confinder.richmond.edu>.

(١١) Spolsky, pp. 5, 8-9, 11 and 14.

يمكن إجمال أهم العناصر الواردة في الإعداد اللغوي بالسؤال العام الذي يعود إلى روبرت كوبر (L. R. Cooper): «مَن يُخطِّطُ ماذا ولمن وكيف؟»[١٢]، وهو سؤال مركّب يقتضي، تباعًا، تحديد:

- هوية السائس المتدخّل، ومن ذلك تحديد: من هو؟ وما وضعه؟ ومن أوكل إليه المهمة؟ وإذا كان هيئة (مثل لجنة أو مجلس مثلًا)، فهل هي هيئة معيّنة؟ وما معايير التعيين؟ أم مُنتخبة؟ وكيف انتُخبت؟... إلخ.

- مضامين السياسة اللغوية، ومن ذلك تحديد: ما اللغة المقصودة بالإجراء إذا كان المجتمع متعدد اللغات؟ وإذا كان الإجراء إسناد الرسمية للغة معيّنة، فهل اللغة المقصودة محلية أم أجنبية؟ وهل لها ما يكفي من الإمكانات الذاتية للنهوض بمختلف الوظائف التي يمليها عليها وضعها الرسمي؟ وما دوافع الترسيم بالنظر إلى اعتبارات مثل التنمية البشرية الشاملة، ومنها الاقتصادية، والنهوض بتربية المواطن، أو الحفاظ على القيم الرمزية، ووحدة الأمة؟... إلخ.

- المجموعة البشرية المستهدفة، ومن ذلك تحديد: من المستفيد من الإجراء؟ أهو أغلبية الأمة فعلًا أم فئات معيّنة؟ ذلك أن التخطيط اللغوي غالبًا ما يرد في بيئات متعددة اللغة، ومتعددة الثقافة. وهي بيئات يكون للتخطيط للغة معيّنة فيها آثار في اللغات والجماعات الإثنية الأخرى. فيكون من شأن القرارات المتعلقة بأي لغة يخطَّط لها وبالأهداف المتوخّاة من ذلك، أن تعكس، في نهاية المطاف، علاقات القوة بين مختلف المجموعات والمصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[١٣].

- سبل تنفيذ السياسة اللغوية، ومن ذلك تحديد: ما العُدة التي تُعدّها الدولة لضمان التنفيذ الناجع لسياستها اللغوية من حيث الموارد المالية والبشرية والمؤسساتية لتمكين اللغة المعنيّة وخدمتها وتطويرها باستمرار؟ وما القوانين الزجرية الموجبة لاستعمالها؟

---

(١٢) Robert L. Cooper, *Language Planning and Social Change* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989), p. 31.

(١٣) Ricento, «Theoretical Perspectives in Language Policy: An Overview,» pp. 5-6.

على الرغم من أن كوبر(١٤) لاحظ أنه لا توجد حتى الآن نظرية للتخطيط اللغوي تحظى بقبول واسع، على اعتبار أن النظرية مجموعة من القضايا المترابطة منطقيًّا والقابلة للروز تجريبيًّا، فإننا نعرف اليوم أن أي نموذج، أو مقاربة كافيين في هذا المجال، يجب أن يأخذا في الحسبان المعتقدات (أو الأيديولوجيا) اللغوية، والمحيط الشامل الذي يؤطر الممارسات اللغوية، والتدخل الإرادي، أو الإعداد اللغوي، في تفسير الأوضاع اللغوية في المجتمع، وفي تقويم طبيعة المصالح والقيم التي يخدمها اقتراح مخططات وسياسات لغوية معيّنة، أو تفعيلها أو تقويمها(١٥).

إن دراسة الصورة العامة لأي سياسة لغوية تهم الشأن اللغوي في مجتمع معيّن لا يمكن أن تستقيم، إذًا، من دون الربط بين المكوّنات الثلاثة الكبرى المذكورة: أي الممارسات اللغوية، والمعتقدات اللغوية، والإعداد اللغوي. وهي مكوّنات لا نجد بالضرورة توافقًا بينها في الواقع، إذ يمكن أن يدل كل واحد منها على «سياسة لغوية» مختلفة. لذلك غالبًا ما نجد اختلافًا بين السياسة اللغوية المدوّنة في الدستور أو القوانين، والممارسات اللغوية الفعلية في المجتمع، كما هي الحال في البلدان العربية. ومن هذه البلدان المملكة المغربية التي يُقرّ دستورها، في مستوى وثائق الإعداد اللغوي، برسمية اللغتين العربية والأمازيغية، لكن الممارسات اللغوية الفعلية في أغلب مؤسسات الدولة وقطاعات المجتمع الاقتصادية على الخصوص، تجعل من اللغة الفرنسية لغة التعامل الأولى.

هذا يعني، كما سبقت الإشارة، أننا نُواجه باطراد السؤال عن السياسة اللغوية الفعلية في المجتمع. ويبدو أن الجواب الأكثر واقعية يكمن في الممارسات اللغوية التي توجّهنا إلى النظر إلى ما يفعله الناس، لا إلى ما يعتقدون أن عليهم أن يفعلوه، أو إلى ما يراد لهم أن يفعلوا. لذلك يبقى الإعداد اللغوي مجرد حلم حتى يجد طريقه إلى التنفيذ؛ وإمكان تنفيذه تابع لمجموعة من العوامل، من أبرزها خصائص الوضع اللغوي

---

(١٤) Cooper, p. 41.

(١٥) Ricento, «Theoretical Perspectives in Language Policy: An Overview,» p. 6.

الاجتماعي، والمواقف التي يحملها الناس اتجاهه، والطبيعة السياسية للنظام ولمختلف مؤسساته(١٦).

ثالثًا: نحو نموذج للهوية الجماعية المواطِنة والديمقراطية التداولية

حاولنا في القسمين السابقتين من الدراسة استجلاء بعض المبادئ السياسية المعيارية العامة التي طوّرتها النظريّة السياسية الحديثة في علاقتها بمقوّمات الدولة الديمقراطية المدنية الحديثة، عمومًا، وبأسس تدبير قضايا اللغة والهُوية فيها، على الخصوص، مثل المبادئ المرتبطة بمحاور المواطَنة الشريكة والديمقراطية التداولية. كما حاولنا تحديد بعض أهم الأبعاد التطبيقية الملموسة المتصلة بهذه المبادئ من خلال تخصيص موضوع نظرية السياسة اللغوية، وأبرز مكوّناتها. وذلك بهدف المُساهمة في بلورة وعي واضح بخصائص الوضع السياسي اللغوي في مجتمعاتنا العربية، ومنها المجتمع المغربي، وبناء الأدوات المنهجية والنظرية لوصفه ودراسته، واقتراح نماذج تأويلية، يمكنها أن توجّه السياسة اللغوية في بلداننا، بما يخدم تطلّعات شعوبها نحو التنمية والحداثة.

١ ـ لغة الهُوية أداة لبناء الدولة الوطنية الديمقراطية

نفترض، تبعًا لذلك، أن المعالجة المُلائمة للوضع الذي تشهده بلدان المغرب العربي عمومًا، والمملكة المغربية خصوصًا، تتمثل بتبنّي نموذج «بناء الدولة الوطنية» (Nation-building) القائم على «الهُوية الجماعية المواطِنة والديمقراطية التداولية»، كما سبق تحديدهما. وهو نموذج يتطلّب بالضرورة، ومثل أي بناء سياسي، أداة لغوية مناسبة لبنائه، يؤخذ في الحسبان أمران لدى اختيارها:

الأمر الأول ألا تُختار باعتبارها لغة هذه المجموعة أو تلك من المجموعات الإثنية التي تشكل الهُوية الجماعية المشتركة داخل الوطن الواحد، بل باعتبارها «الاختيار الأنسب والأقل كلفة»، في الظرف التاريخي

---

(١٦) Spolsky, pp. 217-218.

المحدد، لتحقيق أهداف التنمية الاجتماعية والحضارية العامة. ذلك أن «أي نظرية لاكتساب اللغة، أو استعمالها، أو تحوّلها، أو إحيائها، أو تضييعها، لا تملك، كما، يقول توماس ريسنتو (T. Ricento) «قيمة كبرى في ذاتها ولذاتها، باعتبارها أداة للاستدلال على الحاجة إلى سياسات مخصوصة؛ بل يحتاج الدارسون في دفاعهم عن سياسات لغوية خاصة، أو توجّهات سياسية، إلى الاستدلال **تجريبيًّا** [التشديد من ريسنتو]، وتصوريًّا كذلك، على المنافع والتكاليف الاجتماعية لهذه السياسات»(١٧).

الأمر الثاني، اختيارها باعتماد معايير ملموسة تُستَقى من الدراسة العلمية الموضوعية لمكوّنات نظرية السياسة اللغوية المذكورة آنفًا. ويوجب ذلك أن يُبنى هذا الاختيار على عناصر تهم:

مكوّن الممارسات اللغوية: ومنه على الخصوص تحديد الممارسة الغالبة بين أعضاء المجموعة في استعمالاتهم اللغوية، المنطوقة والمكتوبة، بالنظر إلى ما يسمح به سجل اللغات في المجتمع؛

مكوّن المعتقدات اللغوية: بما في ذلك تعيين التصوّرات والقيم الثقافية والدينية وروابط الهُوية والتاريخ التي تجمع أعضاء الجماعة اللغوية باللغة المعنيّة، وتحدد مواقفهم منها؛

مكوّن الإعداد اللغوي: وضمنه النظر في الوضع الذي يميز اللغة المقصودة ضمن إجراءات الإعداد اللغوي، مثل موقعها في الدستور وصفتها الرسمية.

بدلًا من التفصيل في كل مكوّن على حدة، وهو ما لا يتّسع له المجال في السياق الذي نحن فيه، نُجمل في ما يلي بعض أهم مبررات اختيار الأداة اللغوية المناسبة لنموذج بناء الدولة الوطنية في المملكة المغربية. وهي مبررات تتصل بمعيارين موضوعيين، هما **معيارا الهُوية والقوة**، وتدخل كلها بشكل أو بآخر في مكوّن من المكوّنات الثلاثة السالفة.

---

(١٧) Thomas Ricento, «Language Policy: Theory and Practice. An Introduction,» in: Ricento, ed., *An Introduction to Language Policy*, p. 11.

بالنظر إلى الوضع الذي نحن بصدده، وإلى خصوصياته التاريخية والحضارية، يجب أن تستجيب الأداة اللغوية المعنيّة لشروط، من أبرزها شرطان أساسيان:

الشرط الأول، ألّا تكون لغة أجنبية، بل **لغة هوية** حتى تتمكن، من حيث هي كذلك، من الحفاظ على الولاء والانتماء الوطنيين اللازمين لتعزيز الهُوية الحضارية الجماعية المواطنة.

الشرط الثاني أن تكون **لغة قوية**، لها من المؤهلات ما يجعلها أداة منافسة للُغة الأجنبية، ومناسبة وفاعلة للنهوض بالمشروع الحضاري، وبناء مؤسساته الحديثة وتطوير أسس تنميته الاقتصادية والاجتماعية الشاملة.

بالرجوع إلى لغات الهُوية في المجتمع المغربي، وهي اللغة العربية واللغة الأمازيغية واللغة الحسانية، نجد أن اللغة العربية، في هذه المرحلة التاريخية من تطور المجتمع وتطور لغات الهُوية فيه، هي الأقرب من غيرها إلى القدرة على القيام بالمهمة الحضارية في بناء النموذج المعني. وذلك لما لها من مظاهر القوّة التي تستمدّها، على العموم، من رصيدها الحضاري الهائل الذي يجعل منها لغة من أغنى اللغات في تاريخ البشرية، ومن قيمتها التواصلية الحالية، نُطقًا وكتابة، على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية، وقدرتها المطّردة على التطوّر ومسايرة المستجدات في الميادين كلها. وهو ما يجعلها الأقدر على أن تكون مواكبة لمتطلّبات مجتمع اقتصاد المعرفة، وبديلًا من اللغة الفرنسية[١٨]. وهذا مع العناية اللازمة بلغتَي الهُوية الأُخريَيْن، الأمازيغية والحسانية، والعمل على تطويرهما نظريًّا وممارسة؛ والاهتمام الكافي، طبعًا، بتطوير تعليم اللغات الأجنبية، وعلى رأسها اللغة الإنكليزية.

---

(١٨) يرتبط هذا ضرورة بإعداد الوسائل اللازمة، بما في ذلك البنى المؤسساتية الفاعلة (مثل الأكاديميات ومراكز البحث المتخصصة)، للعمل على تعزيز تمكين اللغة العربية في المجالات كلها وضمان تطوّرها المطّرد. في بعض تفاصيل ذلك، انظر: محمد غاليم، «بعض مقتضيات تمكين اللغة العربية في مجتمع اقتصاد المعرفة،» في: **العربية: الراهن والمأمول** (الجزائر: منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، ٢٠٠٩).

أ ـ عن مفهوم قوة اللغة وبعض مظاهرها

من مُحددات مفهوم القوة اللغوية عند باحثي اللسانيات الاجتماعية واتصال اللغات أن أهمية لغة معيّنة، في السياق اللساني الاجتماعي، لا تنتج من قيمتها اللغوية الداخلية، ومن صور كلماتها وبناها النحوية، على الرغم من أهمية هذه القيمة، بقدر ما تنتج من وظيفتها باعتبارها أداةً للتواصل في صدد الشيء المهم مع الشخص المهم لدى مستعملي اللغة تبعًا للمجالات الحيوية اليومية التي تعنيهم، مثل التجارة والدين والتربية والثقافة والرياضة والترفيه والفرجة... إلخ.

لكن اللغة تملك في ذاتها أهمية مصدرها، أي الجماعات التي تستعملها، وحجم هذه الجماعات من حيث عدد أفرادها وغناهُم وحركيّتُهم وإنتاجُهم الثقافي والفكري والاقتصادي. وهي العوامل التي تمثّل مجتمعة ما يُسمّيه اللسانيون الاجتماعيون: «القوة الذاتية للُغة» (أو القوة «الفطرية» عند وليام ماكي (W. Mackey))[(١٩)].

من عوامل هذه القوة العامل الديموغرافي. ذلك أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن أهمية لغة معيّنة عدد الأفراد الذين يتكلّمونها. ومن أبرز عوامل القوة اللغوية كذلك العاملان الاقتصادي والثقافي المتعلقان بحجم الإنتاج في هذين المجالين وتنوّعه وغِناه بمختلف أشكاله لدى مجموعة لغوية معيّنة.

من ذلك، في **المجال الاقتصادي**: درجة الهيمنة على الأسواق الاقتصادية والمعاملات التجارية والمالية وتوفير الخدمات والتحكم بوسائل الاتصال واقتصاد المعرفة؛ وفي **المجال الثقافي**: وفرة الإنتاج إبداعًا ونشرًا وإعلامًا، وقوة الإشعاع ونفوذُه.

بهذا تكون قوة اللغة مرتبطة بقوة العوامل والدوافع التي تحمل الناس على تعلّمها واستعمالها باعتبارها اللغة الأقوى التي تختارها النُخب المتعلّمة

---

(١٩) William Françis Mackey, *Bilinguisme et Contact des langues* (Paris: Editions Klincksieck, 1976), p. 201.

في بلد معيّن، لأنها تتيح لها أكبر قدر من الإمكانات، وتؤمّن إعادة إنتاج سيطرتها الاقتصادية والسياسية[٢٠].

يمكننا، تبعًا لهذا، الإشارة باختصار شديد إلى بعض مظاهر قوّة اللغة العربية التي تُبرر تأهيلها للقيام بدور أداة البناء الديمقراطي والتنموي، باعتبارها لغة هوية.

من ذلك قوّتها التواصلية على المستوى العالمي. وتتجلّى في سِمات من أبرزها، أنها إحدى اللغات الست الرسمية في هيئة الأمم المتحدة بمختلف أجهزتها المركزية والجهوية، مثل الجمعية العامة ومجلس الأمن وباقي المنظمات والمؤسسات المركزية والجهوية المتخصصة؛ مثل منظمة التربية والثقافة والعلوم، ومنظمة الأغذية والزراعة، ومنظمة الصحة العالمية، ومنظمة العمل الدولية، وغيرها.

معلوم أن من المبررات التي جعلت الأمم المتحدة التي تضم ما يقرب من مئتي دولة يعيش فيها أكثر من ستة مليارات من البشر، تقتصر على ست لغات فقط، منها اللغة العربية، المبررات التي سبق أن أشرنا إليها. ومنها تلك المتصلة بالعامل الديموغرافي، أي بحجم المتكلمين والمتواصلين بها وعددهم، سواء داخل دولها أم خارجها؛ وعامل الإشعاع الثقافي والحضاري ومستوى الإنتاج المعرفي والفكري، المتصل بدور اللغة العربية في نشر حضارة الإنسان وثقافته وتطويرهما والحفاظ عليهما.

كما أن للُغة العربية وضعًا تواصليًّا متميّزًا على مستوى العالم العربي، حيث تُعتبر لغة رسمية في كل بلدانه، واللغة الرسمية الوحيدة في أغلبيتها الساحقة من بين اللغات واللهجات المستعملة كلها. كما أن لها قيمةً تواصليةً واعتباريةً راقية، باعتبارها لغة القرآن الكريم والديانة الإسلامية، على مستوى العالم الإسلامي، حيث تحظى بأهمية كبرى في مجالات مثل

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ومحمد غاليم، «ملاحظات منهجية لدراسة التعدّد اللغوي،» بصمات (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك ـ الدار البيضاء)، العدد ٤ (٢٠٠٩)، ص ١٤ ـ ١٦.

التعليم والكتابة بالحرف العربي في الكثير من الدول الإسلامية، مثل إيران وباكستان وغيرهما.

أما في ما يخص القوة اللغوية التواصلية داخل التراب الوطني لبلدان المغرب العربي، ومنها المملكة المغربية، فلا يخفى أن اللغة العربية، باعتبارها متصلًا (Continuum) لغويًّا، سواء بصيغه الحديثة المعيارية (الحاضرة على الخصوص في التعليم والمؤسسات العمومية والإعلامية والإنتاج الفكري والممارسات والأنشطة الثقافية. . . إلخ)، أم صيَغِه اللهجية المتنوّعة، تمثّل رابطة التواصل اللغوي الرئيسة على المستوى الرسمي، وبين مختلف فئات الشعب التي قد تتكلم لهجات أو لغات مختلفة في حياتها اليومية، سواء منها ذات المصدر الأمازيغي أم العربي(٢١). إنها الأداة اللغوية المشتركة والموحّدة التي يشترك في القدرة على فهمها وإنتاجها جميع المغاربة (أو أغلبيتهم الساحقة). ومن الملاحظات التي يمكن إيرادها، في هذا السياق، أن الحركات الاحتجاجية التي شهدها، ويشهدها، الشارع المغربي مؤخّرًا، وبخاصة منذ شباط/ فبراير ٢٠١١، مع «حركة ٢٠ فبراير»، غالبًا ما كانت تُنظّم خلالها حلقات للنقاش العمومي المفتوح، يمكن اعتبارها مظهرًا جليًّا من مظاهر ممارسة الديمقراطية التداولية. وما دام شرط هذه الممارسة التداولية أن تجري بلغة يفهمها الجميع، فإنها تكون دائمًا باللغة التي تستجيب حاليًا لهذا الشرط، وهي اللغة العربية. وهو واقع يُعطي مضمونًا شعبيًّا حقيقيًّا للوضع الذي يُميّز اللغة العربية في مستوى الإجراءات القانونية الخاصة بالإعداد اللغوي، وهو وضع اللغة الرسمية في الدستور المغربي. فعلى الرغم من أن الدولة المغربية عملت على إفراغ هذا الوضع القانوني من مُحتواه الفعلي لمصلحة اللغة الفرنسية، يُلاحَظ أن فئات الشعب حين تأخذ الكلمة تُعطي الأولوية للغات هويتها الوطنية، وبخاصة منها للُغة الأقوى في ظرف تاريخي معيّن.

يبدو أن من التعميمات التي تُستنتَج من النظر في دساتير الأمم في ما

---

(٢١) انظر: عبد الرحمان بن عمرو، «لماذا لا يمكن حاليًّا دسترة الأمازيغية كلغة رسمية،» بحث قُدّم إلى لقاء دراسي حول «دسترة الأمازيغية» نظّمه فريق العدالة و التنمية بالرباط في ٣ أيار/ مايو ٢٠١١.

يخص السياسة اللغوية، في هذا الصدد، ما يؤكد نموذج الدولة الوطنية بلغتها الوطنية الأقوى. فيتبيّن أن الاتجاه العادي غير الموسوم للدولة ـ الأمة، وحكومتها، يسير نحو التركيز على اللغة الوطنية الأقوى، وتعزيز قوتها، من دون أن يعني ذلك التقصير في العناية بباقي اللغات الوطنية، إنْ وجدت. وذلك لخدمة الهدف المزدوج المتمثّل بضمان التواصل الناجع بين المواطنين، من جهة، والتعبئة من أجل تعزيز الهُوية الوطنية الموحّدة، وإنْ تعددت ثقافيًّا، من جهة ثانية. ويظهر هذا الاعتماد على اللغة الوطنية القوية حتى في الدول التي لها دساتير خالية من أي ذكر للغة رسمية، مثل إنكلترا وأميركا. كما يظهر لدى الأمم التي تعترف دساتيرها بالتعدد اللغوي، فلا يستقيم هذا التعدد، ولا يُعمَل به على الوجه المفترض نظريًّا عند التطبيق. وذلك مثال الهند حيث تُسيطر اللغة الوطنية الهندية إلى جانب الإنكليزية؛ ومثال جنوب أفريقيا، حيث تسيطر إلى جانب الإنكليزية لغة الأفريكانس الوطنية، على الرغم من أن دستور هذه الدولة يورد إحدى عشرة لغة رسمية؛ ومثال بلجيكا وسويسرا، حيث يسود التقسيم إلى مناطق صغيرة في كل واحدة تسيطر لغة وطنية واحدة[٢٢].

إن هذا وغيره، مما لا يتّسع المجال للتفصيل فيه هنا، يجعل من اللغة العربية في مجتمع مثل المجتمع المغربي، لغة هوية مؤهلة لأن تكون أداة التنمية والمشاركة الشعبية الجماعية التي لا بناء ديمقراطيًّا من دونها؛ أي أداة لبناء نموذج الدولة الوطنية القائم على الهُوية الجماعية المواطِنة والديمقراطية التداولية. وذلك باعتبارها، كما ذكرنا آنفًا، متصلًا لغويًّا واحدًا تتكامل عناصره في القيام بمختلف الوظائف اللغوية الاجتماعية، من لغة الخطاب اليومي الدارج، إلى لغة العقيدة الدينية بمختلف مستوياتها (من أكثرها بساطة مثل لغة المعاملات الشرعية، إلى أكثرها تعقيدًا مثل لغة التصوف)، إلى اللغة العالمة في أرقى مجالات الإبداع العلمي والفكري والأدبي، عبر المستوى المعياري الوسيط في الإعلام، ومختلف المؤسسات العمومية والنشاط الثقافي... إلخ. وتلك سِمة لغوية اجتماعية طبيعية تَسِم لغات الحضارات الكبرى المتعددة المستويات. ومن المظاهر البارزة التي

---

(٢٢) انظر: محمد غاليم، «السياسة اللغوية ودسترة اللغات،» قُدّم إلى ندوة: «اللغات والدسترة» التي نظّمها معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط يومي ٢٥ و٢٦ أيار/ مايو ٢٠١١.

تعكس، جزئيًّا، هذه السِمة، كما نوضح في الفقرة الموالية، وضع الازدواج اللغوي (Diglossia)، باعتباره وضعًا طبيعيًّا يُعبّر عن غنى اللغة وقوتها وقدرتها على إجابة الحاجات اللغوية الاجتماعية المتنوّعة من خلال القيام بمختلف الوظائف التي يفرضها المجتمع في مستوياته كافة.

ب ـ عن مفهوم الازدواج اللغوي

يُحيل الازدواج اللغوي على وضع تتحدث فيه جماعة معيّنة صورتين للغة واحدة (أو للغتين). ويعني الازدواج في السياق العربي عمومًا، والمغربي خصوصًا، تعايش العربية العامية الدارجة والعربية المعيار الحديثة. وعلى الرغم من أن الازدواج ظاهرة شائعة بين اللغات، إذ رُبطت باللغة العربية على الخصوص، منذ عمل تشارلز فيرغسون[٢٣] عن الازدواج اللغوي. لكن أول من أطلق صفة الازدواج اللغوي كان كارل كرومباخر (Krumbacher) في عام ١٩٠٢، بخصوص الوضع اللغوي في اليونان؛ واستعملها بعده وليم مارسيه (W. Marçais)[٢٤]. إلا أن عمل فيرغسون[٢٥] الذي قابل الازدواج اللغوي في العربية بالازدواج في غيرها من اللغات، جعل المسألة موضوع نقاش عام[٢٦]. ووصف فيرغسون ما سمّاه نوعًا «أدبيًّا»، أو «أعلى» من أنواع اللغة العربية، يستعمل أساسًا في أوضاع مخصوصة، مثل السياقات الدينية والثقافية والتعليمية والرسمية والإعلامية... إلخ؛ ونوعًا «أدنى»، هو العربية العامية بمختلف لهجاتها. وكان فيرغسون يتحدث عن هاتين «اللغتين»، باعتبارهما مرتّبتين الواحدة فوق الأخرى[٢٧].

---

(٢٣) Charles Ferguson «Diglossia,» *Word*, no. 15 (1959).

(٢٤) William Marçais, «La Diglossie Arabe,» *L'Enseignement publique* (Paris), no. 97 (1930), dans: *Articles et Conférences* (Paris: Maisonneuve, 1961).

(٢٥) Ferguson, «Diglossia».

(٢٦) Joshua A. Fishman, ed., «Diglossia and Societal Multilingualism,» *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 157, Special Issue (2002), and Alan Hudson, «Diglossia,» in: Bernard Spolsky and R. E. Asher, eds., *Concise Encyclopedia of Educational Linguistics* (Oxford: Elsevier Science, 1999).

(٢٧) Ferguson, «Diglossia,» and Judith Rosenhouse and Mira Goral, «Bilingualism in the Middle East and North Africa: A Focus on the Arabic-Speaking World,» in: Tej K. Bhatia and William C. Ritchie, eds., *The Handbook of Bilingualism* (New York: Blackwell Publishing, 2006), pp. 841-842.

يلاحظ فيشمان(٢٨) أن استعمال أنساق مختلفة في مجتمع معيّن ـ والحفاظ عليها في وضع قار من دون إحلال نسق منها محل نسق آخر ـ يكون تابعًا للأدوار التي يقوم بها نسق معيّن، والمختلفة عن الوظائف المنوطة بالنسق الآخر. وذلك أنه بينما يُعبّر نسق معيّن عن مجموعة من السلوكات والمواقف والقيَم، فإن مجموعة أخرى من السلوكات والمواقف، يُعبّر عنها النسق الآخر. فتكون المجموعتان مشروعتين ثقافيًا، ومتكاملتين اجتماعيًا، أي غير متصارعتين، كما هو شائع لدى البعض، وكما يظهر في كثير مما يُنشر عن علاقة العربية الدارجة بالعربية المعيارية. فالصراع أو التعارض، إذًا، غير واردين في هذا السياق، بالنظر إلى اختلاف المجموعتين الوظيفي. ومن المعتاد أن يسير هذا الاختلاف، كما سبقت الإشارة، في اتجاهين: «لغة» معيار («عالية» (High))، تُستعمل في الدين والتعليم والإدارة وباقي المظاهر الثقافية والإعلامية الأخرى، و«لغة» «عاميّة»، تُستعمل في الأغراض اليومية والبيت والأسرة وأوساط العمل اليدوي... إلخ(٢٩). فالمعيَرة، هنا، سلوك اجتماعي اتجاه اللغة، يتعلق بتقنين (وقبول) نسق صوري من المعايير التي تحدد «الاستعمال الصحيح»(٣٠). وتعمّم المعيرة عن طريق كتب النحو والقواميس ومختلف الموارد اللغوية التابعة لذلك؛ وتتبنّاها الدولة والمؤسسات التعليمية ووسائل الاتصال... إلخ. فيُوجد الشكل الممعيَر للُغة من دون إقصاء تنوّعاتها الأخرى ذات الوظائف المغايرة. فيحصل بذلك تفاعل تكاملي بين اللغة المُمعيَرة وتنوّعاتها. وبذلك فالمعيرة ليست خاصية للغة في ذاتها، بل هي سلوك اجتماعي تلجأ إليه الجماعة لبلورة أداة «رمزية» موحّدة أكثر اتساعًا(٣١).

يبدو من الطبيعي أن يعود الازدواج اللغوي إلى فترات تاريخية قديمة في المجال العربي، منها الفترة التي سبقت الإسلام مباشرة. وطرأت تغيرات على بُنية اللغة العربية عبر القرون، وبخاصة بعد الفتوحات الإسلامية الأولى

---

(٢٨) Joshua A. Fishman, *Sociolinguistique* (Paris: Fernand Nathan, Editions Labor, 1971).

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

التي تفاعلت فيها العربية مع لغات أخرى، وظل الازدواج بالطبع قائمًا. ويبدو أن اللغة العربية «المعيار» والعربية «العامية» وُجِدَتا جنبًا إلى جنب، وكانت اللغة «المعيار» تستعملها النُخب المتعلّمة للتواصل إلى هذا الحد، أو ذاك، في ما بين المتكلمين بلهجات عربية مختلفة(٣٢).

أضيفت إلى نظرية فيرغسون الأصلية في شأن هذا الازدواج اعتبارات دالّة كثيرة، من أبرزها ما أضافه جون كومبرز (Gumperz)(٣٣)؛ ويتعلّق بأن الازدواج اللغوي لا يوجد فقط في المجتمعات المتعددة لغويًّا، التي تعترف رسميًّا بعدد من اللغات، أو فقط في المجتمعات التي تستعمل في الوقت نفسه تنوّعات لغوية «عامية» وأخرى «معيارًا»، بل أيضًا في المجتمعات التي تستعمل لهجات أو سجلات (Registres) مختلفة، و«تنوعات لغوية متمايزة وظيفيًا لسبب أو لآخر»(٣٤).

تبيّن أن الازدواج اللغوي العربي أقل مباشرة مما وصفه به فيرغسون(٣٥) الذي اضطر، هو نفسه، إلى مراجعة بعض تصوّراته بهذا الخصوص(٣٦). فظهر، منذ القرن التاسع عشر، أن أعدادًا من المتكلمين ذوي الحظ القليل من التعليم (أو حتى غير المتعلمين) لهم صلة باللغة العربية «المعيار»؛ إذ ما فتئت العناصر المعجمية والبنى التركيبية الخاصة بالمستوى المعيار، تدخل لغتهم المنطوقة، وبخاصة في سياقات اجتماعية معيّنة، مثل التي يكون فيها القصد إثارة إعجاب السامع. لذلك تطوّرت في المسافة الفاصلة بين مستويي المتصل اللغوي (المستوى المعيار والمستوى العامي) «لغة وسطى»، هي بالأحرى سجل لغوي (أو مستوى) بدلًا من أن تكون لغة. وبالفعل، فإن الوضع اللغوي للعربية يُتصوَّر اليوم، على أنه،

---

(٣٢) Rosenhouse and Goral, p. 842; Kees Versteegh, *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic* (Amsterdam: John Benjamins, 1984), and Joshua Blau, «The Beginnings of the Arabic Diglossia: A Study of the Origins of Neo-Arabic,» *Afro-Asiatic Linguistics*, vol. 4, no. 4 (1977).

(٣٣) John Joseph Gumperz, «On the Ethnology of Linguistic Change,» in: William Bright, ed., *Sociolinguistics* (The Hague: Mouton, 1966).

(٣٤) Fishman, *Sociolinguistique*, p. 88.

(٣٥) Ferguson, «Diglossia».

(٣٦) Charles Ferguson, «Epilogue: Diglossia Revisited,» *Southwestern Journal of Linguistics*, vol. 10, no. 1 (1991).

بالأحرى، «نسق يقوم على سلم سِمات متدرج التغيّر»، من العربية العامية الأكثر أصالة، إلى العربية الأدبية الأكثر علوًّا[٣٧].

يمكن أن نخلص إلى أن الازدواج اللغوي (خلافًا للثنائية اللغوية (Bilinguisme) المتعلّقة في عمقها بخاصية للمهارة اللغوية الفردية)، يرتبط بوجود «تنوعات لغوية متكاملة لأغراض الاتصال الداخلي في مجموعة لغوية معيّنة، بناءً على إسناد المجتمع وظائف معيّنة مختلفة إلى تنوّعات لغوية مختلفة. لذلك يكون حجم الازدواج (والثنائية) تابعًا لتعدد الأدوار الاجتماعية وتنوّعها»[٣٨]، أو لتقاربها وضعفها.

٢ ـ عن تدبير التعدُّد الثقافي واللغوي

إن مشروع نموذج بناء الدولة الوطنية الحداثية الذي نفترض أنه يُلائم بُلدانًا مثل المملكة المغربية، والذي أوردنا بعض عناصره الخاصة باختيار أداته اللغوية في الفقرة السابقة، ليس من نوع نماذج بناء الدولة الوطنية في صيغها التقليدية المعروفة بأحاديتها اللغوية المفرطة التي تضع تقابلًا حادًّا بين تمكين اللغة الوطنية الواحدة المعتمدة، من جهة، والعناية باللغات والثقافات الوطنية الأخرى المرتبطة بمجموعات سكانية داخل المجتمع نفسه، من جهة ثانية. بل هو نموذج يدمج الاعتبارين معًا، ويوحّد بينهما في كيان وطني واحد قائم على المواطنة الجماعية والمشاركة الديمقراطية الهادفة إلى خدمة المصلحة العُليا للدولة، وتطوير مكوّنات هويتها كافة الحضارية واللغوية.

إن من أبرز الاختيارات التي أفرزتها العوامل التي ذكرناها في الفقرة الأولى من هذا البحث، والتي كانت وراء اهتمام النظرية السياسية بالسياسة (والحقوق) اللغوية، الاختيار المتعلق بتمييز الحقوق الفردية وحقوق التعدد الثقافي واللغوي، من الحقوق الجماعية وحقوق بناء الدولة الوطنية. وهو تمييز اتخذ صورًا متعددة، تهمّنا منها الصورة الأكثر تقدّمًا، المتمثلة في تدبير العلاقة بين الحقوق الفردية وحقوق التعدد، من جهة، والحقوق الجماعية

---

(٣٧) Rosenhouse and Goral, pp. 843-844.

(٣٨) انظر: غاليم، «ملاحظات منهجية لدراسة التعدد اللغوي،» ص ١٣ ـ ٢٠، وFishman, Sociolinguistique, pp. 66, 97 and 102.

وحقوق الدولة الواحدة، من جهة أخرى، تدبيرًا تجري فيه العناية اللازمة بالحقوق الجماعية، ومطالب بناء الدولة الوطنية الموحدة، بما في ذلك مطلب اللغة القوية المشتركة، من دون هضم الحقوق الفردية، وحقوق التعدد الثقافي واللغوي بالضرورة. ويلاحظ أن هذا النموذج التدبيري هو مطمح الديمقراطيات الحديثة الساعية إلى حماية مصالح الجماعة من حيث هي كذلك، عن طريق سن الإجراءات العمومية اللازمة عبر المؤسسات والهيئات الرسمية، لضمان تماسك الجماعة السياسي، بما فيه من تعزيز للغة المشتركة؛ وذلك من دون أن تتعارض هذه الإجراءات مع صون حقوق الأفراد المنتمين إلى مجموعات لغوية أخرى داخل المجموعة الكبرى نفسها.

في هذا السياق، يُبيّن كثيرٌ من الدراسات في النظرية السياسية، منها أعمال ويل كيمليكا مثلًا[٣٩]، وجود سوء فهم لهذا الربط القائم بين التعددية الثقافية وبناء الدولة الوطنية، يتعلق بتضمن مجمل أشكال التعددية الثقافية رفضًا للنماذج الوطنية التقليدية القديمة القائمة على الأحادية الشاملة ومُعاداة التعدد. فيبنى على ذلك أن بين التعددية الثقافية، من جهة، ونموذج البناء الوطني، من جهة ثانية، عداوة ضرورية ومستحكمة؛ وأنهما أيديولوجيتان متناقضتان؛ وأن تبنّي إحداهما يعني نبذ الأخرى. فتكون النتيجة، تبعًا لهذا التصوّر، غياب أي علاقة ممكنة بين سياسات التعددية الثقافية وسياسات بناء الدولة الوطنية؛ ولا تكون التعددية الثقافية ممكنة إلا في إطار ينتفي فيه بعد الدولة الوطني.

إلا أن الواقع خلاف ذلك تمامًا. فالمسارات التاريخية الحديثة تبيّن أن التعددية الثقافية، كما انبثقت في المجتمعات الغربية، عملت على إحداث تحوّل في طرق بناء الدولة الوطنية، وفي كيفية تدبيرها، لكنها لم تحلّ، بحال من الأحوال، محل هذه الدولة، ولم تكن بديلًا مناقضًا منها. بل سارت البلدان الغربية على طريق تبنّي عدد من السياسات الهادفة إلى تعزيز

---

(٣٩) ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ ٣٧٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، و Patten and Kymlicka, «Language Rights and Political Theory: Context, Issues and Approaches».

الهويات والولاءات والانتماءات الوطنية. يتجلّى ذلك في مظاهر كثيرة، نذكر منها أمثلة قليلة فقط، من ضمنها التعليم الإجباري للُغة الوطنية والتاريخ والمؤسسات في المدارس، وربط حق المواطَنة بالتمكن من اللغة الوطنية، وتمويل أجهزة الإعلام والمتاحف الوطنية، ونشر رموز الدولة وأعلامها وأناشيدها الوطنية. . . إلخ.

الملاحظ أن هذه السياسات تصدق في البلاد التي يعتبر توجّهها أقوى من غيرها نحو التعددية الثقافية، كما تصدق في البلاد التي لم تقم إلا ببعض التحوّل الطفيف، إذا صح أنه كان هناك تحول طفيف أصلًا، نحو التعددية الثقافية. وإجمالًا يمكن أن نقول إنه حيثما كان هناك تحولٌ نحو تبنّي سياسات التعددية الثقافية، فإن هذا التحول كان يعمل على استكمال سياسة بناء الدولة الوطنية وتشكيلها. فشهدت البلاد الغربية التي تحركت، إلى هذا الحد أو ذاك، في اتجاه التعددية الثقافية وضعًا من أبرز مميزاته ترافق هذا التحرك مع أقوى أشكال بناء الدولة الوطنية. لذلك فإن تقدير قوة التعددية الثقافية في مختلف البلدان لا يُعتبر تابعًا لمدى رفض هذه البلدان بناء الدولة الوطنية، بل لمدى تحوّل عملية بناء الدولة الوطنية نحو عناية أكبر بالتعددية الثقافية.

يُعبّر كيمليكا(٤٠)، في هذا السياق، عن تصوّر مختلف للتمييزات التي تشير إليها مصطلحات مثل: التعددية الثقافية «القوية»، و«المتوسطة»، و«الضعيفة»، وعن الطريقة التي تستخدم بها أحيانًا. ويورد موقف ديفيد ميللر (David Miller) على سبيل المثال(٤١)، الذي يُميّز بين الأشكال القوية والأشكال الضعيفة للتعددية الثقافية، حين يُسمّيها، تِباعًا، «راديكالية» و«معتدلة»، والذي يرى أن التعددية الثقافية «الراديكالية» تعني الالتزام بمناصرة التعدد من دون مساندة الوحدة داخل المجتمع السياسي والدولة الوطنية والولاء لهما. ويميز ميللر هذا الشكل من التعددية «الراديكالية»، من شكل التعددية «المعتدلة» الذي يجمع بين التعددية الثقافية، وسياسات بناء الدولة الوطنية الساعية إلى تثبيت الهُوية السياسية والولاء السياسي. فالتعددية الثقافية المعتدلة في السياق البريطاني، على سبيل المثال، تفيد المواطنين بأن هناك طُرُقًا شرعية

---

(٤٠) كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية.

(٤١) David Miller, *Citizenship and National Identity* (Cambridge, MA: Polity Press, 2000).

مختلفة لكي يكون المرء بريطانيًا؛ وأن كونك بريطانيًا لا يتناقض مع التعبير العام، والتكيّف مع الهويات الأخرى، بما في ذلك «كونك مسلمًا»، أو «كونك اسكتلنديًا». في حين أن التعددية الثقافية الراديكالية تسعى إلى إعاقة سياسات تعزيز الهُوية السياسية المشتركة والتناسق الاجتماعي.

يلاحظ كيمليكا[٤٢] أن مثل هذا التمييز بين التعددية الثقافية المعتدلة والراديكالية (المُتطرّفة) ربما يكون مفيدًا بالنسبة إلى بعض الأغراض التحليلية، لكن كل الأشكال التعددية الثقافية الموجودة في الواقع، في الديمقراطيات الغربية اليوم، تعتبر «معتدلة» بالمعنى الذي ذكره ميللر، وتعمل على إحداث تحول في شكل بناء الدولة الوطنية بدلًا من رفضه. فلم يحدث أن تخلّت دولة من الدول الديمقراطية الغربية عن سياسات بناء الدولة الوطنية، سواء في مجال اللغات الرسمية، أو المناهج الأساسية في المدارس، أو متطلّبات الحصول على الجنسية، أو رموز الدولة وأجهزة الإعلام، وما شابه ذلك. والذي حصل أن سياسات بناء الدولة الوطنية جرى تأهيلها وتحويلها عن طريق سياسات تُعنى بالتعددية الثقافية؛ وذلك بدرجات مختلفة في البلدان المختلفة.

لذلك، إن ما نراه في الواقع الفعلي في الديمقراطيات الغربية، يتعلّق بجدل معقّد حول طرق بناء الدولة الوطنية بكيفية تأخذ التعدد في الحسبان، ولا يتعلّق بخيار بين الموقف الوطني والتعددية الثقافية. والحصيلة أن الأمر ينحصر في الخيارات الممكنة في ما بين مجموعة من السياسات المختلفة التي تجمع كلها بين الطموحات الثابتة والحاجات العملية إلى بناء الدولة الوطنية، من جهة، والمطالب الثابتة بشكل مساوٍ للتكيف مع التنوع والتعدد، من جهة أخرى[٤٣].

نخلص في هذه الفقرة إلى أننا نرى في نموذج بناء الدولة الوطنية بصيغته الحداثية، وبأداته اللغوية العربية القوية الموحدة، النموذج الكفيل بتعزيز الهُوية الوطنية المشتركة والإحساس بالانتماء إليها، وتثبيت الوحدة

(٤٢) كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

والاتساق الاجتماعيين، وتمكين التشاور والتداول الديمقراطيين، وضمان تساوي الفرص بين المواطنين في السياقات الاقتصادية الحديثة، وضمان تزويد رجال الأعمال والمستثمرين بقوّة عمل ذات قدرات لغوية ضرورية موحّدة، تمكّنها من المرونة والقدرة على التدريب والتكوين والحركية في سوق العمل الحديث. وذلك ما تبنّته الديمقراطيات الغربية كلها التي عملت على أن تسير مؤسساتها الإدارية والسياسية والاقتصادية والتعليمية والثقافية والعلمية بلغتها الوطنية القوية، ومنعت تقديم خدماتها العمومية بغير هذه اللغة. كما اعتبرت أن مشروع البناء الوطني الناجح هو الذي يضمن ألّا تكون اللغة عامل فُرقة بين أفراد الوطن الواحد، بل رابطًا محدِّدًا لهوية مشتركة.

خاتمة واستنتاجات

حاولنا في الفقرات السابقة الاستدلال على أن النظرية السياسية اليوم ـ بما طوّرته من مبادئ معيارية عامة لبناء الدولة الديمقراطية المدنية الحديثة، مثل المبادئ المتصلة بالمواطنة الشريكة والديمقراطية التداولية، وبما يستنتج من هذه المبادئ في ما يخص التنظير للسياسة اللغوية ـ تُمكّننا من فهم أوضح لقضايا العلاقة بين اللغة والهُوية في مجتمعاتنا العربية، ومنها المملكة المغربية، حيث تتخذ هذه العلاقة أبعادًا سياسية عملية مُلحّة ومؤثرة في هوية المجتمع وخصائصه الحضارية، تهمّ، على الخصوص، الاختيارات السياسية اللغوية المضادة للُغة العربية والداعمة للُغة الفرنسية. كما تُمكّننا المبادئ السياسية المعيارية المذكورة من استكشاف بعض الإمكانات التصوّرية لتأويل الوضع السياسي اللغوي في مجتمعاتنا واقتراح نماذج لتدبيره.

تناولنا، في **محور أول**، الاهتمام المتأخر بقضايا اللغة والهُوية من منظور النظرية السياسية المعيارية حول العدالة والحرية والمساواة والديمقراطية، والعوامل الرئيسة التي دعت المنظرين السياسيين مؤخّرًا إلى العناية بهذه القضايا. ومن هذه العوامل، عوامل إجرائية ارتبطت بالدور الحيوي الذي تقوم به قضايا اللغة والهُوية في الاستقرار السياسي، وبناء المؤسسات الديمقراطية والهويات المشتركة، في مجتمعات منها مجتمعات المغرب العربي؛ وعوامل نظرية تعتبر تطوّرًا لمحورين مركزيين من محاور النظرية السياسية، هما محور المواطنة (والمواطنة المتعددة الثقافة)، ومحور الديمقراطية التداولية.

تناولنا، **في محور ثانٍ**، الخصائص الملموسة التي يجب أن تطبع بناء أي نظرية للسياسة اللغوية يمكن استخدامها أداة لتحليل الوضع السياسي اللغوي. وحصرنا هذه الخصائص في نمطين. يهمّ **النمط الأول** تحديد المعطيات التي تشكل موضوع النظرية ومجالها التجريبي، وهي، أساسًا، مجموع الاختيارات اللغوية الممارسة في الاستعمال اليومي، ومجموع المستويات الاجتماعية المعنية بالاختيارات اللغوية، وخصائص المحيط الشامل المكوّن من شبكة العلاقات المعقدة ذات الطبيعة اللغوية وغير اللغوية. أما **النمط الثاني** فيَهُم تحديد هندسة النظرية وتصميمها، أي مكوّناتها الرئيسة، وهي ثلاثة مكونات: الممارسات اللغوية، والمعتقدات اللغوية، والإعداد اللغوي.

أما **المحور الثالث** فخصصناه للملامح العامة للنموذج الذي نفترض أنه يمكن من تدبير ملائم للوضع السياسي اللغوي في بلد مثل المملكة المغربية. وهو نموذج بناء الدولة الوطنية الديمقراطية الحداثية، المستلهم من المبادئ التي طوّرتها النظرية السياسية في السنوات الأخيرة، وحللناها في المحور الأول. ومنها على الخصوص مبدأ الهُوية الجماعية المواطِنة الضامنة لاعتبار التعدد الثقافي، ومبدأ الديمقراطية التداولية الساعية إلى العدالة الاجتماعية وتساوي الفرص. وأبرزنا أن بلورة هذا النموذج وتفعيل مبادئه في الواقع الاجتماعي قائمان على توافر أداة لغوية كافية تستجيب لشرط الهُوية وشرط القوة بمعناهما اللساني الاجتماعي. ومكّننا تحكيم المعايير الموضوعية الملموسة المستقاة من مكوّنات نظرية السياسة اللغوية، كما حددناها في المحور الثاني، من الدفاع عن أن اللغة العربية، بالنظر إلى ما أجملناه من خصائصها اللسانية الاجتماعية باعتبارها لغة هوية ولغة قوة، هي المؤهلة حاليًا لتكون بديلًا من اللغة الأجنبية، وتؤدي دور الأداة اللغوية المشتركة الموحّدة. وذلك في سياق بناء دولة المواطنة الشريكة التي تعمل بالتوازي على تطوير كل عناصر الهُوية الوطنية المتعددة داخل المجتمع بثقافاتها ولغاتها، من دون إقصاء بعضها بعضًا، كما كان الأمر في النماذج التقليدية ذات البُعد الأحادي في بناء الدولة الوطنية.

الفصل الحادي عشر

الشبابُ والتغيير في العالم العربي
لغةُ الشعار السياسي: المضامين والدلالات

نادر سراج

مقدمة

تمخّض الربيعُ العربي الذي تعيشه مجتمعاتنا العربية منذ مطلع عام ٢٠١١ عن مشهد تعبيري لافت، استنهض البيئات الشبابية وقوى الحراك في غير قُطر عربي (تونس، مصر، ليبيا، اليمن، سورية...)، واستقطب الرأي العام الأجنبي، ووسائل الإعلام، العربية منها والغربية. الزخم الشبابي والحيوية التعبيرية السياسية التي واكبت تحرّكات الشوارع والساحات، أخرجت إلى العلن منظومةً شعارات عربية ملفوظة (هتافات وأهازيج)، ومدوّنة (يافطات وكتابات جدرانية)، عكست ولا تزالُ نبضَ الجماهير التي انتفضت وخرجت عن صمتها وتحفّظها، وكسرت جدار الخوف والرهبة. انطلقت هذه الجماهير لتعبّر عن غضبها الصارخ من جَوْر الحُكام وظلمهم، وتندّد بسياسات القمع والاضطهاد والتعسّف، وتفضح ممارسات الفساد والإفساد وهدر الإمكانات والأموال والخيرات، وتبدي في آنٍ واحد توقَها الشديد إلى الحرية والديمقراطية والكرامة، فضلًا عن حقها المشروع بالإصلاح والتغيير والتنمية وإلغاء حالات الطوارئ.

تستحقُّ **لغة الشعار** «والهتاف» السياسي المنتج والمتداول والمرفوع،

والمنقول عبر مختلف الفضائيات والصُحف، العربية منها والأجنبية، في رأينا، دراسةً مفصّلة وموثقة. وبما أننا من متابعي هذا الموضوع منذ انطلاق المظاهرات المليونية الحاشدة في ٨ و١٤ آذار/مارس ٢٠٠٥ في بيروت، ولنا فيه أكثر من مُساهمة، وباعتبارنا واحدًا من الباحثين اللسانيين المُهتمين بدراسة تطوّر الشعار السياسي العربي، وفق المنهج اللساني الحديث، أعددنا بحثًا يتناولُ أقانيم ثلاثة: **الأول**، الشعار «والهتاف» السياسي لغةً ومضامين ودلالات وأشكالًا؛ **والثاني**، الشرائح الشبابية التي أنتجت وروّجت وطورت وقولبت هذا الشعار بمختلف اللغات والمستويات اللغوية، واستعانت لهذه الغاية بمخزونها اللغوي وبموروثها التعبيري الشعبي، علاوة على مستجدات عوالم التواصل الحديثة؛ **والثالث**، الدور المُرتجى لهذه الشعارات تحديدًا، وللخطاب السياسي الاحتجاجي والتنديدي عمومًا في تظهير المطالب الشعبية المُحقّة، وفي بلورة وجهات نظر مختلف شرائح المجتمع تجاه القضايا والمسائل الحياتية والسياسية المطروحة، وفي رفد عملية التغيير والإصلاح في مجتمعاتنا العربية بالخطاب السياسي المأمول لغةً ومضامين ودلالات.

أولًا: اللغة في الحياة السياسية

ثمّة تداخلٌ عضوي وعفوي يقوم بين اللغة والحياة السياسية. فاستعمالُ اللغة وتوظيفُ قدراتها وأساليبها ومفرداتها في العمل السياسي، بمختلف مستوياته، وجهٌ من وجوه الممارسات الاجتماعية في البيئات الشديدة التنوّع والانفتاح. فكيف بالحري في المجتمعات العربية حيث تمثّلُ السياسة الخبز اليومي للأفراد والجماعات، وحيث ساحات المدن أمست منذ مطلع عام ٢٠١١ غابةً للشعارات، وموقعًا مفضّلًا للتظاهر والاحتجاج والاعتصام والتحاور، عبر اليافطات والمُلصقات والصور والكتابات الغرافيتية والرسوم الكاريكاتورية الساخرة. أما الفضائيات العربية فلم تغب عن هذا الفضاء التعبيري المُتنامي التأثيرات؛ فأدّت دورًا محوريًا في مجالات رصد المتغيرات السياسية ونقل الوقائع وتحليل مجريات الأحداث اليومية والاستماع إلى الشهود العيان؛ كما تحوّلت برامجُها الحوارية إلى أقنيةٍ مفتوحة لنقل الرأي والرأي الآخر. فأسهمت في التعبئة والتحفيز والتجييش،

ونقلت الشعارين، الملفوظ منه والمكتوب إلى ملايين المتلقين العرب.

من هنا، فإن دراسة الشعارات السياسية في ديناميتها التعبيرية، ومقاربة المكوّن السياسي في عملية تأليف الشعار، مثلًا، تنطلقُ من تعيين أصحاب الشعارات ومنتجيها، وتعالجُ مواضيع الشعارات وظروف إنتاجها وجمهورها المتلقي وردّات فعله. وهي تتناول عمومًا الخطب والشعارات والنصوص والهتافات والأهازيج وسواها من وسائل الاحتجاج والتنديد، أو أدوات الإقناع الكلامية والتجييش الجماهيري التي تختلف من بلدٍ إلى آخرَ، باختلاف الأنظمة السياسية المهيمنة، والعقليات السائدة، والأوضاع الحضارية، ودرجة الوعي العام للأمة. وفي الحالة الشبابية الراهنة التي نحن في صددها، لاحظنا أن الشعارات تختلف ـ مضامين ودلالات ومستويات لغوية ـ من بلد إلى آخر، وحتى داخل البلد نفسه، حيث شارك في حركات الاحتجاج مواطنون ومواطنات، ينتمون إلى طبقات اجتماعية متنوّعة، أو يناصرون أحزابًا وتيارات وحركات (دينية وسياسية وعلمانية) مختلفة المنطلقات والتوجّهات والبرامج السياسية.

ثانيًا: اللسانياتُ تقرأ فعلَ القول في الربيع العربي

كي نُظهّرَ الدورَ المرتقب للعلوم الإنسانية والاجتماعية في رصد ظواهر «الربيع العربي» وتداعياته عمومًا، وفي دراسة الشعار السياسي لغةً ومضامينَ وأشكالًا ودلالات تحديدًا، نقول من وجهة نظر لسانية وظيفية، إن ثمّة عناصر أساسية ثلاثة يُفترض بالباحث أخذها في الحسبان والانطلاق منها لمقاربة موضوع الشعار السياسي؛ خير مترجمٍ للحراك الجماهيري، والشبابي على وجه الخصوص.

العنصر الأول هو عنصر الحضور البشري ـ المتظاهر أو المحتجّ أو المعتصم ـ الذي يتجمّع، بإيعازات مطلبية سياسية أو شبابية «فيسبوكية» احتجاجية، بهدف إبداء الرأي وإشهار الموقف، بناءً على آليات التعبئة والتحشيد، في الساحات العامة للقرى والبلدات والمدن. دراسةُ هذا الجانب بالذات محفّزةٌ وأساسيةٌ في عملية إنتاج الشعار وإطلاقه وتداوله. لكنّه يخرج عن نطاق الدراسات اللسانية ليدخل مباشرةً تحت يافطة الدراسات العائدة

إلى علم النفس الاجتماعي، وتحديدًا دينامية الجماعات، بما في ذلك عوامل التلاحم ومدياته، عدا المظهر التأثيري للعفوية السلوكية الجَماعية.

العنصر الثاني هو الشعارات المكتوبة أو المدوّنة، وهي بأعدادها الوافرة ـ بأكثر من لغة ومستوًى لُغوي ـ قابلة للجمع والتصنيف والتحليل واستخلاص الأحكام والملاحظات الأولية. ويمكنُ لدراسي الخطاب السياسي من وجهة نظر العلوم الإنسانية، أو للباحثين المشتغلين وفق مناهج التحليل اللغوية، الانكباب على المادة المجموعة من مختلف وسائل الإعلام، أو عن طريق المعاينة، وتصنيفها، واستخراج مضامينها، وإخضاعها لمباضع النقد والدرس والاستنتاج. وهذه هي المنهجية التي اتبعناها في هذه الدراسة.

العنصر الثالث هو الشق المنطوق لهذه الشعارات المرفوعة، نعني بذلك كل أشكال فعل القول المعتمدة في مجال الاحتجاجات الجماهيرية من **هُتافات** تُرفع وتردّد، إلى **أهازيج فولكلورية** تُستعاد من تراث القرى والأرياف، وتُعدّل[1] بعض كلماتها، إلى **أغانٍ شعبية** رائجة تخضع لتحويرات مناسبة تُوافق مقام القول والسياق الكلامي، كما يقول اللسانيون.

ثالثًا: أولوية الوجه السماعي للشعارات

من خلال اعتمادنا المنهج الوصفي الاستقرائي للمعطيات اللغوية المجموعة، رصدنا هذه العناصر الثلاثة المتداخلة بطبيعتها في عملية ولادة الشعار وتداوله. ولاحظنا أن الوجه السماعي أو المنطوق لشعارات الاحتجاج والاستنكار والتنديد، علاوة على تلك العائدة إلى الاستحسان والتهليل والحثّ والتحفيز والتصبّر والمجالدة. . . هو الأكثر تأثيرًا، في حين أنّ الوجه المدوّن هو الأكثر انتشارًا. ويعود ذلك، برأينا، إلى أسباب متعددة، منها أن فئات الشباب الثائر والمتعلّم، وهي عماد العملية التغييرية وصانعة الشعارات السياسية، أظهرت أنها تُتقنُ بفاعلية استخدام وسائل الاتصال العصرية (مثل يوتيوب) وتوظيفها، مستجيبةً بذلك لقيم العصر ووسائله. وهذا يفسّر دورها البارز والمؤثر في إطلاق الدعوات إلى التظاهر، فضلًا

(١) «ثمة أهزوجة مصرية ساخرة تردّدت على ألسن المتظاهرين: حسني مبارك، حسني مبارك، والطيّارة بانتظارك،» **الأفكار**، العدد ١٤٨٩ (٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١١).

عن إنتاج المادة الشعاراتية المطلوبة، بوجهيها الشفهي والمدوّن، ووضعها بتصرف الجمهور الذي يتناقلها ويروّجها عبر وسائل الاتصال الحديثة.

لا نغفلُ بالطبع الدور الذي اضطلعت به بعض الفضائيات التي ساهمت بفاعلية، من خلال نقل الأحداث مباشرة لحظة وقوعها، في حالة الانفلاش الجماهيري الطاغية التي لحقت بالشعار السياسي، ونقلته من مجرّد مدوّنة كتابية أعدّها المدوّنون والناشطون على مواقع التواصل الاجتماعي - المعتبرين بمنزلة الحديقة الخلفية للانتفاضات الشبابية - إلى مستوى المشافهة، وتحديدًا إلى قول سياسي مدوٍّ. ساهمت المرئيات العربية إذًا في نقل تنوّعات الشعار ومضامينه الساخرة والمنتقدة والمؤجّجة الصادرة من مرسلٍ فرد إلى ملايين المتلقين المعتصمين في الساحات، أو حتى أولئك القابعين في البيوت والمسمّرين أمام الشاشات الصغيرة. وفي إطار تثمين دور الفضائيات العربية في هذا المجال، يَعتبر معتز الخطيب أن انفتاحَ الفضاء أمام القنوات وتقنيات التواصل والبثّ، أربك النظام وكسر الحصار[٢].

الشعارُ السياسي، السماعي منه والمدوَّن، أثبت القدرات المتنامية للُّغة العربية بوجوهها التعبيرية المختلفة، على بلورة المطالب المنادية بعزل الحكّام الطغاة وتغيير الأنظمة؛ فسعّر النفوس، ووجّه الأنظار، وساهم في كسر جدار الخوف من المجاهرة بالتعبير الحرّ. كما أثار الحراك الجماهيري، وأخمده أحيانًا؛ واستدعى أحيانًا أخرى شعارًا مضادًا: «ارحل > < لن يرحل»، «ارحل > < ارجع»[٣]؛ «يا الله يا الله أسقط علي عبد الله > < يا الله يا الله احفظ علي عبد الله صالح»؛ «الشعب يريد رحيل الرئيس > < الشعب يريد علي عبد الله صالح».

لمزيدٍ من الدقة في تحديد أهمية الأطراف الفاعلة في عملية التواصل الجماهيري هذه، نقولُ إن طرفين أساسيين تضافرا لجعل النتاج التعبيري الشفهي للجماعات المحتجّة على كلّ شفة ولسان:

---

(٢) انظر: معتز الخطيب، في: الحياة، ٢٠١١/١٢/٢٩.

(٣) الجمهورية، ٢٠١٢/١/٥.

فعل القول

المُرسِل (هتّيف، مغنٍّ، زجّال...)

وسائل الإعلام الناقلة مباشرةً للحدث من موقعه (الفضائيات العربية والأجنبية).

رابعًا: الشعارات بين الغنائية والإيقاعية

غنائية أو إيقاعية الشعارات التي رافقها تصفيق موقّع (سورية، اليمن)، لفتت أنظار أكثر من كاتب ومحلل. ونتوقّف عند آراء لافتة ساقها الإعلامي والشاعر عبد الغني طليس الذي ربط بين الشعارات الغنائية والتراث الوطني، فاعتبر أن الشعارات الغنائية ذات البعد المطلبي الاجتماعي أو السياسي أو الوطني العام، لدى أي شعب من الشعوب، مرتبطةٌ بتراثه الوطني غالبًا، على الرغم من أن إيقاعًا محدّدًا تقومُ عليه «تنشيدة» تُردّد في أغلب التظاهرات في العالم، شرقًا وغربًا، هو إيقاع «فِعلُن فِعلُن فِعلُن فَعْ...». وللتدليل على هذا الرأي، يتمثّل على هذا الإيقاع الذي تُركّب عليه كلمات تفيدُ المناسبة بشعار «الشعب... يريد... إسقاط النظام» المبني - برأي طليس - على إيقاع واحدةٍ من أقدم التعبيرات الشعبية المصرية، التي تُقال في كل الظروف الحماسية تقريبًا: «بصّ... شوف... الناس بتعمل إيه». يرى الكاتب أن هذا الشعار تحوّل بدوره في عدد من البلاد العربية إلى «الشعار»(٤) الأبرز الذي ينادي به جمهورٌ زعيمًا ما أو رئيسًا ما... «بالروح... بالدم... نفديك يا فلان». وهذا الشعارُ بالذات الذي راج في ساحة الشهداء في بيروت منذ عام ٢٠٠٥، كان موضوع أكثر من تحليل وبحث أنجزناها(٥).

---

(٤) انظر: عبد الغني طليس، «هتافات المتظاهرين في العالم: موسيقى إيقاعية تستلهم شكسبير؟،» الحياة، ١١/٣/٢٠١١.

(٥) على سبيل المثال، انظر مداخلتنا التي تناولت هذا الشعار في: Nader Seraj, «14 Mars 2005: «Intifada» Linguistique à Beyrouth, paru dans les Actes du XXIème. colloque international de linguistique fonctionnelle,» *Helsinki* (Finlande) (2007), pp. 231-235.

بناءً على طبيعة بحثِنا الميداني الذي ينطلق من مدوّنات مجموعة شفهيًا وكتابةً، وبما أننا جمعنا خلال عام ٢٠١١ حصيلةً وافرةً من هذه الشعارات التي تردّدت في غير بيئة عربية (مصر، سورية، تونس، ليبيا، اليمن...)، بإمكاننا القول إن الحراك الشبابي والجماهيري الذي شهدته ساحات عربية كثيرة أفرز كمًّا هائلًا من الشعارات والهتافات السياسية التي عكست في دوالّها[٦] (Signifiants) ومدلولاتها[٧] (Signifiés) رسائل سياسية شفّافة وبليغة ومباشرة موجّهة إلى متلقين معروفين - بالاسم - أو مفترضين، أو متوقّعين من الجمهور.

ليس المجال هنا متاحًا لعرض الحصيلة الشعاراتية التي تمخّضت عنها الساحات العربية. لكنّنا سنتوقفُ عند بضع مسائل تعبيرية استوقفتنا، وسعينا إلى قراءتها بعيون العلوم الإنسانية، وتحديدًا من وجهة النظر اللسانية الوظيفية التي نعتمدُها في هذه الدراسة.

خامسًا: الشعارات لجهة أشكالها المعتمدة

تسهيلًا لهذه المهمة، نشيرُ إلى أن نماذج الشعارات المعنيّة بالدرس هنا تندرجُ ضمن نوعين أساسيين لجهة الشكل المعتمد:

النوع الأول هو الشعارات الملفوظة (Spoken Slogan)، ويُراد بها أنماط ثلاثة: الهُتاف (Cheering)، والأهزوجة (Popular Song)، والأغاني المعدّلة أو المحوّرة (Remixed Song).

النوع الثاني هو الشعارات المدوَّنة/ المكتوبة (Written Slogan) - طباعةً أو بخط اليدّ - على يافطات قماشية أو ألواح كرتونية أو خشب معاكس (موادّ سريعة التلف)، أو على قمصان (T. Shirt)، أو على عصبات قماشية مُثبتة على السواعد وعلى الجبهات، أو على أعلام وصور لزعماء، أو على نصول السيوف وجوانب الدبابات، أو على لوحات إعلانية ضخمة تتصدّر الساحات، أو على أنسجة بلاستيكية ذات أطوال مخصّصة للإعلانات، أو

---

(٦) الرمز الصوتي أو الكتابي الذي يعبَّر به عن المدلول.

(٧) الشيء الحسّي أو الفكرة المجرّدة التي يعبَّر بها عن الدّال.

على الجدران والحجارة الإسمنتية المرصوصة (كتابة عادية أو غرافيتية)، أو على لوحة تسجيل سيارة. . .

متى تمعّنا باللغة/ اللغات التي وُضعت بها هذه الشعارات ـ ملفوظة ومدّونة ـ فسنلاحظ أن اللغة الغالبة بلا منازع في هذا المجال هي اللغة العربية بمستوييها المعروفين: الفصيح والعامي. وحلّت الإنكليزية المعتمدة لمخاطبة الرأي العام الغربي في مرتبة ثانية، في حين جاءت الفرنسية الرائجة في تونس تحديدًا، وفي أوروبا التي تحتضن جاليات عربية، في مرتبةٍ ثالثة.

ظهرت التعابيرُ المقترضة والمسبوكة بالعربية في شعارات ساخرة مثل: «أنا أجنداتي (Agenda) وبروح ألعب في الميدان (التحرير) يوماتي»، و«كنتاكي. . . الراعي الرسمي للحملة الشعبية لتأييد الرئيس». وللحقيقة دخل شعار محل الوجبات السريعة «كنتاكي» تاريخ الثورة المصرية عندما اتهمت الحكومةُ الشباب المعتصمين في ميدان التحرير بأنهم يحصلون على وجبات ساخنة منه[٨]. وتكرّر استحضارُ هذا الشعار حينما طُرد فنانون وإعلاميون من ميدان التحرير؛ إذ قال أحد المعتصمين ساخرًا: «زيّ ما قال إحنا بيأكّلونا من كنتاكي. . . يبقى جاي ليه؟! نفسه. . . في جناح فرخة!!»[٩]. وثمّة شعار ساخر رفعه متظاهر «أنا ماخدتش كنتاكي النهار ده»[١٠]. وابتدع الشباب المعتصم توصيفًا طريفًا لـ «الكنتاكي المصري»، وهو «البطاطس المشوية»[١١].

سادسًا: الأنماط والعلامات السيميائية المصاحِبة وحاملات الشعارات

أما لجهة الأنماط (Types) ، فهناك الشعار المفرد (Single Slogan)، والمركّب (Complex Slogan)، وهناك الجملة الفعلية (Verbal Sentence)، والاسمية (Nominal Sentence). ولاحظنا وجودَ أنماط ثانوية لجأ إليها

(٨) الشرق الأوسط، ٦/ ٤/ ٢٠١١.
(٩) الشرق الأوسط، ٢/ ١٠/ ٢٠١١.
(١٠) المستقبل، ٢٠/ ٢/ ٢٠١١.
(١١) السفير، ١٣/ ٢/ ٢٠١١.

الجمهور، مثل الكتابة الغرافيتية (Graphity)، والكاريكاتور الصحافي أو الجداري (Caricature).

كما رصدنا وجودَ علامات سيميائية مصاحِبة (Paralinguistic Signs) تتداخل مع مكوِّنات الشعار، وتوظَّف لمزيدٍ من الاستقطاب والتأثير والإبلاغ، مثل أعلام الدول وصور الزعماء والشهداء والرموز السياسية والعمرانية الوطنية وشارات السير وميزان العدالة(١٢) والرموز الحربية والمقصّات والساعات وسواها...

استوقفتنا وفرة ما أطلقنا عليه اسم «حاملات الشعارات» (Holder of Slogans) التي تتضمّن يافطات قماشية (Banner)، ولافتات كرتونية مؤرّخة ومعنونة (Dated Banner) (النموذج السوري تحديدًا)، فضلًا عن بروز ظاهرة اعتماد أعضاء بشرية (Human Organs) (جبهة الرأس، خدود، ساعدين، ظهر، بطن، مؤخّرة...)، وأعلام (Flags) وقمصان (T. Shirts) وعصائب رأس، وأدوات منزلية (طنجرة) وسيوف وبيض(١٣)، وذلك من باب التفنّن في تدوين الشعارات عليها.

سابعًا: الكلمة الجملة

نتوقّفُ بعض الشيء عند ظاهرة الكلمة الجملة، أو الكلمة الجمليّة(١٤) (Clause Equivalent)، وهو القول الأحادي الكلمة الذي يقوم مقام الكلمة وظيفيًا. أدّى هذا القول دوره بجدارة في صوغ جملة فعلية مكثّفة المعاني وبالغة الدلالة، عكست في شكلها الأحادي، وفي مضمونها، لسان حال الشباب المنتفض والمنادي بالتغيير، الذي اعتمد صيغة الأمر المختصرة - شكلًا ومضمونًا - لتأكيد إدراكه أولوياته التغييرية السياسية.

نعرّف أكثر مفهومَنا للكلمة الجملة هنا: هي كلمةٌ من حيث الشكل،

---

(١٢) «الميزان رسم على بطن فتى يمني كتكملة لشعار «حان وقت... العدالة»،» **البلد**، ٥/٦/٢٠١١.

(١٣) «تميز المتظاهرون اليمنيون بحمل بيضة دوّن عليها شعار «ارحل»،» **الشرق الأوسط**، ٣/٦/٢٠١١.

(١٤) رمزي بعلبكي، **معجم المصطلحات اللغوية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ص٩١.

لكنها تشملُ مُسندًا ومُسندًا إليه، وتحملُ معنًى تامًا. وانطلاقًا من أن النسق الكتابي يقول إن كل ما هو بين بياضين يُعَدُّ كلمة، لذا، فهي في العدّ كلمةٌ واحدة، وهي في الصرف والنحو ثلاث كلمات. لكنها متى جاءت في بدء الجملة، أو على رأسها، فهي تشملُ ما نسمّيه متمّمات، مثل «ارحل يا مبارك، حسبنا الله ونعم الوكيل».

المثال المعروف والأكثر شهرةً هو ذاك الذي أُطلق بالفرنسية في تونس dégage[١٥]، وما لبث أن استعاد لبوسَه العربي ونبضه الجماهيري في ساحة التحرير في القاهرة، وهو «ارحل»، وما نشأ عنه من نظائر، أو أخوات بالعربية، الفصيحة أو بمحكياتها، وبالإنكليزية (Go out). وقد صدر في تونس في عام ٢٠١١ كتابٌ يؤرخ بالفرنسية الثورة التونسية يحمل العنوان نفسه *Dégage*.

يبقى أن نشير إلى أن نموذج الكلمة الجملة، أو القول الأحادي «ارحل» الذي توقّفنا عنده باعتباره نموذجًا للشعار الملفوظ، فاز، بترجمته الفرنسية «ديغاج»، بلقب «كلمة عام ٢٠١١» في مهرجان فرنسي لعشاق اللغة؛ لأن لجنة التحكيم وجدت فيه «تعبيرًا بليغًا يلخّصُ الثورات»[١٦]، فهذه الكلمة البليغة الموجزة، هزّت كراسي الحكم في أكثر من دولة عربية، خلال الأشهر الماضية». ووفق مبدأ «عولمة الغضب»، انتقلت عدواه التعبيرية إلى إسرائيل، حيث حمل الطلابُ الجامعيون يافطات باللغتين العبرية والعربية حملت شعار «ارحل»[١٧]، كما حملوا يافطات ساخرة جاء فيها «بعد مبارك والأسد، فليسقط نتنياهو»[١٨]. وصل الشعارُ لاحقًا إلى مواقع التواصل الاجتماعي، حيث لم تسلم لندن من تعليقات المصريين على «انتفاضة لندن»: ارحل [ديفيد كاميرون] يعني GO بتفهم وللا[١٩]! وفي

(١٥) استُعيد هذا الشعار الفرنسي في كاريكاتور سياسي، منشور في: «بوتين والربيع الروسي،» ليبراسيون، ٩/١٢/٢٠١٠، وعلى لسان الرئيس الروسي بوتين الذي يخاطب معارضيه بالقول: Dégage.

(١٦) الشرق الأوسط، ٣/٦/٢٠١١.

(١٧) الشرق الأوسط، ١١/٨/٢٠١١، والوطن العربي، ٢٤/٨/٢٠١١.

(١٨) *Libération*, 1/8/2011.

(١٩) السفير، ١٢/٨/٢٠١١.

السياق نفسه، يبدو أن مفاعيل الربيع العربي تمدّدت، فصار الكلام على «الربيع الأميركي» حيث ساحات التحرير في المدن الأميركية، والقمع يغذّيها[٢٠]، وعن «الربيع الروسي».

استتباعًا لتداعيات فعل الأمر هذا، المحفّز والدّاعي إلى الرحيل، ثمّة كاريكاتور مصري طريف، نُشر في **أخبار اليوم** (١٦/ ٥/ ٢٠١١)، يُظهر الرؤساء الأسد والقذافي وصالح مع تعليق: «بيدوّروا في القواميس على معنى كلمة ارحل». وآخر التداعيات إطلاق هذا الفعل «ارحل» اسمًا لمسرحية كوميدية عُرضت في عمّان خلال شهر آب/ أغسطس الماضي ٢٠١١، وعالجت الفراق بين ثورات العسكر ومآخذ المثقفين[٢١].

ثامنًا: صيغ الهزء والمبالغة

رصدنا شكلًا لغويًا مُبتكرًا «منحِبّكجيّة»، وهو يندرج ضمن خانة الصيغة الساخرة (Mock Form)، وهي كلمة تُنحت بقصد السخرية من طريقة نحت كلمات أخرى[٢٢]. توضع هذه الصيغة عادة للسخرية، بمحاكاة صيغ أخرى؛ مثل قول العامة: «وطنجي»، لمن يُطعن في وطنيته، أو يُشكّ فيها، قياسًا على الكلمات المنتهية باللاحقة التركية «جي»[٢٣] التي تدلّ على صاحب المهنة. فردًّا على حملة رامي مخلوف التي رفعت شعار «مِنْحِبَّك»[٢٤] التي نُظّمت لإبداء مظاهر التأييد والمبايعة للرئيس السوري بشار الأسد، أطلقت المعارضة السورية على السوريين من مؤيدي النظام توصيف «جماعة مِنْحِبّك»، ويوصف غلاتُهم بـ «جماعة المِنحِبْكْجيّة»[٢٥]، باعتبارها صيغة مُبالغة. كما رفعت شعارات مضادّة: أهرب ما مِنْحِبّك[٢٦]، مِنْحِبّك يا حرّية وبسّ[٢٧]، ما

(٢٠) **الأخبار**، ٨/ ١٠/ ٢٠١١.

(٢١) **الحياة**، ١٣/ ٨/ ٢٠١١.

(٢٢) محمد علي الخولي، **معجم علم اللغة النظري** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٢)، ص ١٧١.

(٢٣) بعلبكي، ص ٣١١.

(٢٤) **الأخبار**، ١٢/ ٧/ ٢٠١١.

(٢٥) **الشرق الأوسط**، ١٢/ ٦/ ٢٠١١، وقناة الجزيرة، ١٩/ ٨/ ٢٠١١.

(٢٦) **المسيرة** (بيروت)، العدد ١٣٢٦ (٦ حزيران/ يونيو ٢٠١١).

(٢٧) **الشرق الأوسط**، ٣٠/ ٨/ ٢٠١١.

مِنْجِبَّك يا بشار[٢٨]، إرحل عنّا ما مِنْجِبّك[٢٩]، ما مِنْجِبَّك[٣٠].

تاسعًا: توارد المستوى اللغوي الفصيح في الشعارات

تفيدُنا القراءة الأولى أن المستوى اللغوي الفصيح يغلب عمومًا في أنماط الشعارات السياسية التي تحمل مضامين توجيهية أساسية، أو تُنادي بأفكار أيديولوجية عامة، أو تتقارب محمولاتها مع شعارات عالمية الطابع، تطالبُ بإحقاق مبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية والتكافؤ والانتفاض على الفساد والظلم والاستبداد، عدا أفكار الإصلاح والتغيير وسواها من مسلّمات جوهرية سياسية، يُفضَّلُ التعبيرُ عنها عادةً بجملٍ فصيحة سليمة ومفيدة تعزّز وجودها في وعي الجمهور، وتؤكّد دورها باعتبارها أداةً للتكوين والتبليغ.

الشعار الأمثل الذي نستعيده هنا هو ذاك الذي انطلق من تونس، وبات الأيقونة السحرية الشعبية للشباب المنتفض والراغب في التغيير في كل من مصر وليبيا واليمن وسورية... وهو «**الشعب يريد إسقاط النظام**»[٣١] الذي تدرّج جزؤه الأخير، لاحقًا، وعلى إيقاعات المحطات السياسية/ الأمنية الساخنة، إلى المطالبة برحيل المحافظ، وبعدها رأس النظام، وبعدها طالب بإصلاح النظام، ثمّ محاكمة الرئيس وسجنه وإعدامه أو شنقه (مصر). وأطرف نموذج تكراري له كان بتوقيع «تنسيقية معرّة النعمان» في سورية: «أبو العلاء يريد إسقاط النظام».

في معرض تحليل أسباب تطوّر الشعارات، رأى أحدُ المراقبين أن الشعب رفع وتيرة الشعارات بسبب تصاعد موجات الاضطهاد والملاحقات والضغط التي تعرّض لها، إضافة إلى القساوة المفرطة التي جوبهت بها الحركات الاجتماعية[٣٢].

---

(٢٨) الشرق الأوسط، ٢٠١١/٦/١١.

(٢٩) المستقبل، ٢٠١١/٦/٢١.

(٣٠) الشرق الأوسط، ٢٠١١/٨/١٥.

(٣١) كتبتْ مقالات تحليلية عديدة حول هذا الشعار ومنها: فوزي زيدان، «قراءة في شعار «الشعب يريد إسقاط النظام»،» الحياة، ٢٠١١/١٠/١.

(٣٢) مقابلة أجرتها «قناة العربية» مع أحد الناشطين السوريين بتاريخ ٢٠١١/٨/١٩.

أما المستوى العامي أو الدارج، فيحضر بقوة في اليافطات الكرتونية التي حملها متظاهرون ومعتصمون، وحفلت بشعارات مفردة «ارحل»، أو أخرى مركّبة «رَبّي المخّ قبل اللحية»، «حسني مبارك يا طيار جبت منين ٧٠ مليار»[٣٣].

عاشرًا: توزّع الشعارات ما بين جمل اسمية وفعلية

كما تنوّعت تراكيب الشعارات ما بين «جملة اسمية»، مثل: «حسني راجع والّا إيه»، «القذافي طار طار وإجا دورك يا بشار»، «البور سعيدي بيقولّك غور»، «سورية بخير، وحدة حرية، إسلام مسيحية»، «سورية حرّة حرّة والخاين يطلع برا»، «واحد واحد واحد الشعب السوري واحد»، «تعز تنزف»، «ثورتنا ثورة سلمية»، «الله معنا»؛ و«جملة فعلية»: «خلصت وسوريا بقائدها وشعبها أقوى»، «يسقط بشار الأسد»، «نموت نموت ويحيا الوطن»، «احفرها على الصخر سوري وافتخر»، «لن ننسى دماء الشهداء ولن نساوم عليها»، «خلص الكلام» (اليمن)، «منحبّك يا حرية وبسّ»، «نطالب بدخول الإعلام الحرّ كي يكشف الحقيقة»...

حادي عشر: الشعارات بين الحقيقة والمجاز

حفل مختلف الشعارات بصورٍ بيانية ومحسّنات بديعية ومعانٍ متنوّعة. تمتلك هذه الشعارات بالطبع أصلًا، لكنّها خرجت من دلالاتها الأصلية إلى دلالاتٍ مجازية، وحملت معانيَ ومفاهيم جديدة، حكمتها بالطبع ظروفُ إنتاج الخطاب الشعاراتي الاحتجاجي في خلال عام ٢٠١١. وعكست الشعاراتُ في مضامينها وأساليبها مواقفَ التقرير والمقابلة التي راوحت بين إعلان مظاهر التأييد والمبايعة، وإبداء مشاعر الاستنكار والتنديد والتأنيب والتحذير. وسنحاول إيراد بعض الأمثلة التوضيحية الدالة على تناقض إيقاعات المشاعر التي حرّكت الجماهير في الساحات وتداخلها وتطورها، بتأثير من الوقائع السياسية المتلاحقة، وبمواجهة تجاهل الأنظمة للمطالب المحقّة، وفي ضوء الأحداث العنيفة التي أفضت إلى الحراكين السياسي فالتعبيري اللغوي.

---

(٣٣) شعار ورد في برنامج «شاهد على العصر» على قناة الجزيرة بتاريخ ٢٠١١/٩/٩.

الجدول الرقم (١٢ ـ ١)
أمثلة توضيحية عن إيقاعات المشاعر التي حرّكت الجماهير

تـــقـــريـــر (Confirmation)	مطلبنا ليس الجنسية، مطلبنا الحرية والديمقراطية، ثورتنا حرية، ثورتنا سلمية، ثورتنا ديمقراطية، دُوما إمّ الشهداء، ثورتنا ثورة سلمية، أهالي حماة لا يريدون دخول الأمن، يسقط النظام (ليبيا)، ١٧ فبراير ثورة أحرار (ليبيا)، يسقط القذافي، نرفض العنف، سلمية سلمية، مطالبنا وطنية، الوحدة قوّة (اليمن)[٣٤]، شهداؤنا أحياء، الموت للقتَلة، النصر للأحرار، الشعب خط أحمر، البحرين أمانة في أعناقنا[٣٥]، الشعب يريد إسقاط النظام[٣٦]، الحرية حقّ لنا ولتونس[٣٧]، تحيا تونس حرة[٣٨] Freedom, Liberté Démocratie Laïcité en Tunisie[٣٩].
تقرير/توصيف	بدأنا نشمّ رائحة زهور الحرية، كُورد وعرب إخوة وغير هيك ما منرضى[٤٠]، سورية الأسد... الله حاميها[٤١]، سوريا الله حاميها[٤٢]
مقابلة	حسني برّه مصر حرّه، طلاب جامعات سورية من تلاميذ علم إلى أساتذة للحرية، نعم لمؤتمر الإنقاذ الوطني لا للحوار مع القتلة[٤٣]، إذا كان دخول المراقبين العرب للمشافي خرقًا للسيادة، فماذا نسمّي تحليق الطيران الإسرائيلي فوق الأجواء السورية؟

يتبع

(٣٤) السفير، ٢١/ ٥/ ٢٠١١.

(٣٥) الأخبار، ٢٤/ ١/ ٢٠١١.

(٣٦) الأخبار، ٢/ ٧/ ٢٠١١.

(٣٧) الأخبار، ١٧/ ١٠/ ٢٠١١.

(٣٨) الشرق الأوسط، ١٧/ ٩/ ٢٠١١.

(٣٩) «شعارات رُفِعَت خلال التظاهرات الشعبية المطالبة بالعلمانية خلال ثورة الكرامة،» الأخبار، ٤/ ٧/ ٢٠١١.

(٤٠) الشرق الأوسط، ١٠/ ٤/ ٢٠١١، والشعار رفعه المتظاهرون الأكراد في القامشلي.

(٤١) «شعار مطبوع على علم سوري تتوسطه صورة الرئيس الأسد،» الكفاح العربي، العدد ٤١٠٦ (٦ حزيران/ يونيو ٢٠١١).

(٤٢) شعار مدوّن على عصبة على رأس طفلة تتظاهر تأييدًا للرئيس الأسد، انظر: قناة الجزيرة بتاريخ ٢٠/ ٨/ ٢٠١١.

(٤٣) المستقبل، ٢/ ٧/ ٢٠١١.

تابـــع

مقابلة مريرة	اشتريتم الثياب لكم ولأطفالكم واشترينا الأكفان لنا ولأطفالنا، إللي بيسرق مروحة يحاكم عسكريًا واللي بيسرق بلد يروح شرم الشيخ.
عهد ووعد	والله والله والله، عن مطالبنا ما متخلّ، البحرين أمانة في أعناقنا(٤٤)، إيد واحدة. . . إيد واحدة(٤٥)
صرخة استغاثة	إذا ماتت حمية العرب فأين نخواتهم؟ يا الله. . . ما لنا غيرك.
مناشدة	أهالي القرداحة يطالبون الجيش بالتدخل للتخلص من الشبّيحة.
حضّ وطلب	كن وطنيًا مرة واحدة وارحل.
حضّ	يا جسر الشغور. . . الشعب السوري عم بيثور.
نداء تضامني	يا حمص، يا حماة، معاكي [معكِ] للموت، نطالب بحماية دولية(٤٦)
مكافأة جاحدة	أهلنا في حماة/ طلبتم أن تعاملوا كبشر/ فقتلوكم.
رجاء والتماس	إلى الزعماء العرب، أرجوكم يا الله احموا نحن أبناؤكم.
أمر مشروط	يا جامعة العرب، ارحموا مَنْ في الأرض يرحمكم مَنْ في السماء.
أمر	حِلّ عنّا. . . هلكت سمانا(٤٧) Go out Robert Ford (السفير الأميركي في دمشق)، أوقفوا قتل شعبنا (البحرين)، حلّوا عنّا وعن لبنان.
أمر باللام	فلتسقط الحكومة (البحرين).
سخرية	كم شباك مكسور في السفارة الأمريكية أسقط الشرعية. . . !، يا سلام روسيا تعطي درسًا بالأخلاق (حوران)، أوباما أوباما صحّ النوم(٤٨)
مكابرة	ألفين شهيد ولم تسقط الشرعية. . . !

يتبـــع

---

(٤٤) **المستقبل**، ٢/ ٧/ ٢٠١١.

(٤٥) شعار رفعه متظاهرون في بانياس، انظر: **الشرق الأوسط**، ١٠/ ٤/ ٢٠١١.

(٤٦) **الشرق الأوسط**، ٢٤/ ١٢/ ٢٠١١.

(٤٧) **السفير**، ٩/ ٧/ ٢٠١١.

(٤٨) شعار أطلقه متظاهرون سوريون بعد مرور خمسة أشهر على الانتفاضة، انظر: قناة الجزيرة بتاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠١١.

تابـــع

جزم	نؤكد عدم رجوعنا للوطن حتى سقوط النظام، بعد اليوم ما في خوف(٤٩)
نفي قاطع	لا حوار مع مَنْ يتحدث بلغة أمنية ويصف شعبه بالجراثيم.
نفي	لا للفتنة، لا للطائفية لا للحوار، لا حصانة لا فخامة، يتحاكم علي وأعوانه، لا تصالح على الدم(٥٠) (اليمن)، لا للضباط الأشرار . . . ليبيا حرّة(٥١)
نفي ساخر	لا دراسة ولا تدريس حتى يسقط الرئيس، لا لقانون الأحزاب والدبابة أمام منزلي(٥٢)
رفض أمر واقع	لا حوار تحت جنازير الدبابات، لا لقانون الأحزاب والدبابة أمام منزلي(٥٣)، Nahda n'est pas au-dessus de la loi.
تصميم	نموت نموت ويحيا الوطن.
عرفان الجميل	من أحرار جبل الزواية كل الشكر والتقدير إلى مجلس التعاون الخليجي، شكرًا قطر، شكرًا شبكة الجزيرة، شكرًا السعودية، شكرًا الكويت، شكرًا البحرين، نشكر الجامعة العربية على القرار التاريخي.
ثناء ووعد	جهودك لن تضيع عند الشعب السوري يا سموّ الشيخ حمد.
شعار استثاري	الله، سورية، حرية وبسّ(٥٤) (هتاف وشعار)، الله معمّر وليبيا وبسّ(٥٥) (شعار جداري).
صراحة مطلقة	ما منحبّك ما منحبّك إرحل عنّا إنتَ وحزبك، أهالي حماة لا يريدون دخول الأمن(٥٦)
دعاء سلبي	تسقط الجزيرة الكاذبة(٥٧) (للمقابلة بشعارات عرفان الجميل).
تعبير علني عن طلب الدعم	بالقلم العريض تعبنا جدًا، نريد حماية دولية.

يتبـــع

(٤٩) شعار رفعه متظاهرون في اللاذقية، انظر: **الشرق الأوسط**، ١٠/ ٤/ ٢٠١١.

(٥٠) شعار منشور في: **الحياة**، ٢٢/ ١٢/ ٢٠١١.

(٥١) **المستقبل**، ٣/ ١/ ٢٠١٢.

(٥٢) **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٨/ ٢٠١١.

(٥٣) **الجمهورية**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠١١.

(٥٤) **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٨/ ٢٠١١.

(٥٥) انظر الصحف الصادرة في طرابلس الغرب بتاريخ ١٠/ ٨/ ٢٠١١.

(٥٦) **الشرق الأوسط**، ١١/ ١١/ ٢٠١١.

(٥٧) **الأخبار**، ٢/ ٧/ ٢٠١١.

تابــع

تنبيه	لا حوار مع النظام[٥٨]، لن تركع أمّة قائدها بشار الأسد[٥٩]، لن نسمح باقتحام منازلنا إلا على أجسادنا[٦٠]، ويلٌ للمطففين (تونسيون يحتجّون على تجاوزات في الانتخابات)[٦١]
سخرية مرّة	امشِ يا غبي. . . خَلّك تفهم[٦٢]، Tout parti ayant triché doit être sanctionné. مندسّو البوكمال يطالبون بالإفراج عن جميع المعتقلين، الجراثيم تريد إسقاط النظام[٦٣]. بابا نويل ما زارنا بهالعيد. . . الأمن اعتقله[٦٤]، يا سلام روسيا تعطي دروسًا بالأخلاق[٦٥]، وفد المراقبين يقوم بجولة سياحية على المسؤولين السوريين[٦٦]، الجامعة العربية: صمتكم أهون علينا من كلامكم[٦٧]
مدح في معرض الذمّ	مبروك فقدان الشرعية، شكرًا أردوغان ١٥ يومًا تكفي لقتل أطفالنا[٦٨]، كم أحترمك يا صندوق وكم أحتقر ما أفرزته[٦٩] (تونس).
تسخيف	لست الوحيد ولكنك الأفشل[٧٠].

يتبــع

(٥٨) **الشرق الأوسط**، ١١/ ٧/ ٢٠١١.

(٥٩) شعار مرفوع في سوق الحميدية، انظر: **النهار**، ٢٩/ ٩/ ٢٠١١.

(٦٠) **الشرق الأوسط**، ٣٠/ ٨/ ٢٠١١.

(٦١) **الشرق الأوسط**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠١١.

(٦٢) شعار رفعته متظاهرات محتجّات أمام مقرّ الهيئة العليا للانتخابات بتونس بانتظار النتائج، انظر: **الأنوار**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠١١.

(٦٣) **الشرق الأوسط**، ٢٥/ ٦/ ٢٠١١.

(٦٤) **المستقبل**، ٢٧/ ١٢/ ٢٠١١.

(٦٥) **الشرق الأوسط**، ١٨/ ١٢/ ٢٠١١.

(٦٦) *The Daily Star*, 28/12/2011.

(٦٧) شعار رفع في مدينة إدلب، بتاريخ ٥/ ١/ ٢٠١٢.

(٦٨) **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٨/ ٢٠١١.

(٦٩) شعار رفعته متظاهرات محتجّات أمام مقرّ الهيئة العليا للانتخابات بتونس بانتظار النتائج، انظر: **الأنوار**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠١١.

(٧٠) **الشرق الأوسط**، ١٣/ ٨/ ٢٠١١.

تابـــع

ولاء ومبايعة	الصحّة تاج على رؤوس الأصحّاء، وأنت تاج على رؤوس العرب، من بيروت لدير الزور نحنا شعبك يا دكتور (الرئيس الأسد)[٧١]، 3 2 1 Bashar is the one
تأكيد	منجبّك، منجبّك، نظامنا حامي الأرض والعرض، لا سلفية ولا إرهاب... ثورتنا ثورة شباب[٧٢]، سلاح الوعي هو عصيان الظلم[٧٣]
مباهاة	احفرها على الصخر [أو الصدر] سوري وأفتخر، منجبّك (الأسد)[٧٤]، أنا أحبّ سورية[٧٥]
تحذير	انتبه يا نظام، أهالي دوما رفعوا البطاقات الحمراء.
حسرة شديدة	صمتكم قتلنا، ولكن الله معنا.
إبداء الكرامة	لن نركع إلاّ لله[٧٦]
رفض التبرير	مهلة أسبوعين؟ كفيلة بإبادة شعب كامل (أردوغان)، ١٥ يوم كافية لقتلنا يا أردوغان.
التضاد	الموت ولا المذلّة (علاقة بين مفهومين يمتنع فيها اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة)، الشعب يريد الحرية والنظام يرد بالبندقية[٧٧]
دعاء/رثاء/نداء	يا أهالينا، ضمّوا لينا... الحرية ليكو وينا. يا نار كوني بردًا وسلامًا على أهالي باب عمرو[٧٨]، يا الله ما إلنا غيرك[٧٩]، صبرًا سوريا[٨٠]
تساؤل مرير	كيف أدرس وأبي معتقل؟

(٧١) **البناء**، ٤/٧/٢٠١١.

(٧٢) **النهار**، ٢٥/٦/٢٠١١. وصيغ الشعار للردّ على الاتهام بالسلفية والإرهاب.

(٧٣) **الشرق الأوسط**، ٢١/١٢/٢٠١١.

(٧٤) شعار مرفوع على صور الرئيس الأسد، انظر: **الأخبار**، ٧/٧/٢٠١١.

(٧٥) شعار مطبوع مع صورة الأسد على T-Shirt، انظر: **البلد**، ٥/٦/٢٠١١.

(٧٦) **الشرق الأوسط**، ٢٢/١٢/٢٠١١.

(٧٧) شعار رُفع في مظاهرة بحماه، انظر: **الشرق الأوسط**، ١١//٦/٢٠١١.

(٧٨) شعار رفع في مظاهرة بحمص، ونقلته قناة العربية بتاريخ ٢٦/١٢/٢٠١١.

(٧٩) شعار رفعته طفلة سورية، انظر: **الشرق الأوسط**، ٣٠/٨/٢٠١١.

(٨٠) **الحياة**، ٣/٦/٢٠١١.

ثاني عشر: أحكام تلخيصية

ـ استحق، برأينا، الخطاب الشعاراتي المستجدّ، بمضامينه وأشكاله ووظائفه، في الفضاءات العربية، الشبابية والشعبية منها، بحثًا علميًا موثقًا يستندُ إلى مُعطيات، ويُعالج آليات تشكّله وكيفيات انتشاره وفق مناهج العلوم العصرية ومجالاتها التطبيقية. والدراسة ذات المنحى اللساني الاجتماعي التي قمنا بها لهذه الغاية استندت إلى تحقيقات ميدانية ومسوحات، وإلى أرشيفات الصحف والمجلات والفضائيات. وهدفت إلى الإحاطة بالمتغيرات اللاحقة بمنظومة الشعارات السياسية الاحتجاجية و/أو التأييدية المستجدّة التي أنتجتها بيئات عربية متنوعة عام ٢٠١١ في ظروفٍ تتّسمُ بالحراك الاحتجاجي الشعبي. وأثبتت أن التطور اللاحق بالشعار السياسي الشعبي، منطوقًا ومدوَّنًا، إن لجهة التراكيب اللغوية المعتمدة (لغة عربية فصحى، عامّيات، لغات أجنبية...)، أو لجهة المضامين والدلالات، أو لجهة القدرة على التجييش والتعبئة، جديرٌ بالملاحظة العلمية.

ـ عرف الشعار السياسي تغيرًا ملحوظًا مع انبلاج فجر «الربيع العربي» الذي شهد تحرّكات شعبية وجماهيرية كان الشباب ـ ولا يزال ـ محرّكَها الأساس، ورفعت خلالها شعارات، وأطلقت هتافات وأهازيج اتسمت بالجدّة والطرافة والجرأة التعبيرية، وتميزت بإشهار الموقف السياسي الواضح من مجرى الأحداث، ومن الأنظمة والحُكّام والقادة السياسيين الذين كانوا يتحكّمون بتلك المجتمعات وبمصائر شعوبها.

ـ تكمن أهمية البحث في القيام بقراءة معمّقة للغة الشعار السياسي ـ الشبابي بمجمله قلبًا وقالبًا ـ بما في ذلك الخلفيات والمضامين واللغة/اللغات والصيغ والتراكيب. صحيح أن النتائج التي انتهينا إليها تمثّلت بجَرْد «نوعي وكمي»؛ لكنها عكست درجات الوعي والتسييس العالية التي يمتلكها محرّكو الأحداث، ومنظمو الاعتصامات، ومعدّو الشعارات، والناشطون على مواقع التواصل الاجتماعي التي أسعفتهم في إنتاج هذا الكمّ الشعاراتي اللافت والمعبّر.

ـ ليس بمقدور الباحث بلوغ هذه الأهداف إلّا متى عاينَ العقليات

الشبابية، ودرس المزاج الشعبي العام، لجهة إسهامها مجتمعة في ابتداع وإطلاق منظومة الشعارات والهتافات والأهازيج وترويجها وتعديل قوالبها (شعار «الشعب يريد إسقاط النظام» نموذجًا)، وصولًا إلى إنتاج خطاب شعاراتي مضاد وفق سياقات القول، أو الاحتياجات التواصلية الطارئة، أو وفق نوعية مرسليها ومتلقّيها (مؤيدين ومناهضين للتحركات الشعبية). أما عن مسوّغات رواج الشعارات السياسية ذات المضامين التغييرية في صفوف شبابنا، فثمّة وجهات نظر متعددة، ومنها واحدة نتوقّف عندها، ومفادها أن الانقسامات والتجاذبات السياسية الحادة التي تعيشها مجتمعاتنا اليوم، والحريات التعبيرية التي ينعم بها مواطنونا بسبب انتشار الفضائيات، وبفضل سهولة الوصول إلى المواقع الاجتماعية، فضلًا عن تفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، غذّت بمجملها توجّهات الجمهور للتعبير العلني، وأنعشت ما يمكن أن نُسميه ثقافةً كلاميةً احتجاجية المنحى، مطلبية المقاصد، ناقلة لتلاوين التشكيلات الاجتماعية والسياسية.

- أظهر البحث كيف أن الروحية العامة في الشعارات السياسية عكست مختلف تجلّيات النفسيات الجَماعية؛ إذ بدت غاضبةً، ثائرةً، منفعلةً، لائمةً ومطالبةً بالعدالة والحرية والديمقراطية والاقتصاص من الحكّام الفاسدين من جهة؛ وواثقةً، مطمئنّةً، ومنفتحةً على الحياة ومتمسكة بمبادئها، وساعيةً إلى التغيير من جهة أخرى.

- شهدت الساحات السياسية العربية، لأول مرة في التاريخ المعاصر، نزوعًا واضحًا إلى الابتعاد من المواقف الوسطية والتوفيقية، إن في مضامين الشعارات المرفوعة، أو في ألفاظها وتراكيبها، أو في مكوّناتها وطرائق صوغها. لذا، رأينا أن كلّ «شارع» عربي - أمشرقيًا كان أم مغاربيًا - ينتج ويشهرُ شعاراته ضمن ظروفه المرحلية، في إطار شروط حراكه، ويستحضر الشعارَ المطلبي الذي لا لبس في فهم مدلولاته، الأمر الذي كان أحيانًا كثيرة يولّد لدى الفريق الآخر «المؤيد للسلطة القائمة» شعارًا مضادًا؛ أو هو يعدّله وفق صيغ ساخرة وناقدة.

- يمكن القول إن الشعار خرج من حالته الفردية - بالمعنى الحزبي أو السياسي الفئوي - وانفتح على رحاب التعبير الجماعي والمتنوّع. فتداولته

الجماعة في سياقات أكثر رحابة ودجّنته؛ أو هي لاءمت بين وقائعها وظروفها الطارئة والمستجدّة وبينه؛ كي يُواصلَ التعبيرَ والإخبار عن مطالباتها ووجهات نظرها شكلًا ومحتوى وموقفًا سياسيًا.

ـ كما بيّنت الوقائع، فالعربية ـ بمختلف مستوياتها ـ كانت بلا منازع اللغة الأولى التي صيغت بها الشعارات والهتافات، سواء أكانت حقيقةً أم مجازًا. لذا، نلفتُ إلى أن لغة الشعار السياسي التي تناولها البحث بالدرس والتحليل مأخوذة هنا باعتبارها ثابتًا من ثوابت الهوية والانتماء، وبوصفها مَعلمًا أساسيًا من معالم الوعي الثقافي والسياسي في البيئات المدينية العربية المتنوّرة التي شهدت، ولا تزال، التحركات الشبابية خلال ما اصطلح على تسميته «الربيع العربي».

ثالث عشر: مُساهمات البحث المعرفية (في المجالات: الأكاديمية والمهنية والتنموية)

ثمّة مُساهمات معرفية عديدة يمكن أن تنتج من هذا البحث، ونتوقف عند ستٍّ منها:

١ ـ تأكيد الحضور المتنامي لقوى الحراك التي تتبلور عن طريق المشافهة والكتابات الطريفة والجريئة والمغايرة لتوجّهات أصحاب الخطابات السياسية الكلاسيكية، علاوة على إنتاج النصوص ذات الطابع الجدالي والاستخدامات اللغوية الشعبوية... في مقابل قوى الاستقرار والثبات المتمثّلة بالمرجعيات والمجامع اللغوية المحافظة، والإعلام الرسمي الدعائي المنحى ولغته «الخشبية».

٢ ـ إبراز دور قوى الحراك الشبابية المتمكّنة من استخدام أساليب التواصل المعلوماتية الحديثة (شبكات التواصل الاجتماعي، إنترنت، تويتر، الرسائل النصية (SMS)، الشرائط المتحركة في أسفل الشاشات التلفزيونية)، لبث رسائلها وشعاراتها ورسوماتها وتعليقاتها الساخرة إلى جمهور المتلقين بلغةٍ مختزلةٍ، صادقة وساخرة، بما في ذلك اعتمادها الأسلوب اللغوي الشبابي الجديد المعروف بـ «أرابيزي» أو «أرابيش» الذي يُحلّ أرقامًا لاتينية مكان بعض الحروف الألفبائية العربية.

٣ ـ تظهير وجه من وجوه الدراسات اللسانية الاجتماعية في أشكالها التطبيقية، وفي سعيها إلى رصد التنوعات اللغوية/السياسية في مختلف البيئات العربية الشديدة الخصب والتنوّع، وتقديم نموذج علمي لها بعدما باتت تمتلك نظريات، وتستند إلى منهجيات وأدوات إجرائية قادرة على معالجة تجليات الخطاب السياسي العربي، وتحديدًا الشعار السياسي مدوّنًا ومنطوقًا.

٤ ـ إبراز أهمية الاستناد إلى مسوحات ميدانية تجمع معطيات لغوية من رُواة لغويين، ومن شهود عيان، ومن خبراء، تتناول مختلف أشكال الخطاب السياسي الشعاراتي. وهذا الخطاب مأخوذٌ هنا بوصفه نموذجًا حيًا لخطابات شعبية عفوية تعكس حراك الجماعات، لكنها لم تنل بعد نصيبها من البحث العلمي الرصين توصيفًا واستقراءً وتحليلًا واستخلاصًا.

٥ ـ إثبات القدرة المتعاظمة لعلوم التواصل الحديثة على رصد الوقائع اللغوية المعيشة والرائجة إلى درجة اعتبارها تحصيلَ حاصل (وهنا الشعار السياسي) بواقعية متناهية، وإخضاعها لآليات البحث العلمي باعتبارها مسألة تعبيرية أساسية ذات خصوصية علمية واضحة المعالم والسِمات والتأثيرات.

٦ ـ تنمية الشعور لدى مستخدمي اللغة العربية، وخصوصًا القوى الشابة المتميّزة بدينامية التعبير وبالقدرة على الإبداع، في أهمية اللغة الأم في تأكيد الانتماء الوطني القومي، وفي قدرتها على التعبير عن تطلعات الناطقين بها، وعن آمالهم بالتغيير والتطوير.

خاتمة

من إيجابيات مؤتمر «اللغة والهوية في الوطن العربي» إفساح المجال أمام الباحثين اللسانيين كي يولوا اللغةَ الأم ووظيفتيها التعبيرية والإبلاغية في الخطاب السياسي عمومًا، وفي الشعارات والهتافات السياسية على وجه التحديد، أهميةً متزايدة. وما نخلصُ إليه هو أن المطلوب منّا، نحن معشر اللسانيين العرب، أن نلتفت إلى معاينةٍ حقيقيةٍ للحصيلة اللغوية التي أنتجتها «ساحات التحرير» في غير بلد عربي، وخصوصًا في مجال الشعارات

اللفظية. ومتى تشجّع العاملون في حقل الأبحاث اللسانية على رصد هذه الظواهر وجمع معطياتها وتحليلها، نكون قد خطونا خطوة أساسية في مجال نقل الدراسات اللسانية من مرحلتها المدرسية، لا بل الأكاديمية «الوصفية»، إلى مرحلة المعاينات الميدانية والأبحاث التطبيقية. وبذلك يمكن القول مستقبلًا، إن صحّت توقعاتنا، إن الربيع العربي أسهم بشكل غير مباشر في إحداث نقلة نوعية للسانيات. فأنزلها من برج عاجي أكاديمي ووضعها في خدمة بعض نتاجات لغة الحياة، وتحديدًا فعل القول العفوي بطرفيه الأساسيين، أي المُرسِل والمُتلقي.

إن جِدّة هذا البحث الذي نقدّمُه هنا، هي في تمكيننا من تنبيه القارئ وإطلاعه على مستجدات دراسة فعل القول السياسي في أدنى تعبيراته: هتافًا وشعارًا. وهو ليس مأخوذًا هنا باعتباره يدخل في إطار البديهيات أو تحصيل الحاصل؛ بل بوصفه واحدًا من المؤشرات الدالّة والممهّدة للعقلية التي حكمت حراك فئات الشباب الذين صنعوا التغيير، وأنتجوا خطابه ضمن ظروف قاسية وضاغطة، وغرفوا من مَعين لغتهم الأمّ كي يسكّوا شعاراته اللمّاحة، ويزوّدوا بها الطرف المتلقي، أي الجمهور المحتجّ والمتظاهر والمعتصم. وهذا الأخير، وكما أثبت حصاد الشعارات المنتجة في خلال عام ٢٠١١، عبّر عن حيوية تعبيرية دافقة؛ بمعنى أنه لم يبقَ في دائرة الفرد المستلب، التابع، المستهلك، وغير القادر على تجاوز مرحلة الاستقبال وردّ الفعل وترديد المقولات السائدة؛ إذ انتقل إلى مرحلة الفعل، مستفيدًا بذلك من موارده اللغوية، ومن وعيه السياسي الوطني. شارك هذا الفرد المتلقي في مختلف مراحل عملية إنتاج الشعار وتداوله وتعديله. وأثبت في خواتيم العام نفسه أن اللغة العربية التي مكّنته من صوغ آلامه ووصف معاناته ورسم تطلّعاته والتعبير عن أحلامه والمطالبة بحقوقه والسخرية من مضطهديه وتأكيد قيمة الإنسانية هي المقوّم الأول لهوية مجتمعاتنا العربية. وهي في آنٍ واحدٍ المظهر الأكثر تعبيرًا عن الكيان الثقافي للشباب المنتفض، وعن مختلف مراحل حراكهم السياسي على حدّ سواء.

بكلمةٍ، الربيع العربي الذي أتاح المجال للفئات الشابة كي تنزلَ إلى

الشارع ـ أرض الواقع ـ أكّد بلسان الشباب المنتفض، أصحاب الخطابين السياسي والشعاراتي، أن التحوّل طاولَ المجتمع والأفراد على حدّ سواء، وأن الشعوب تمتلكُ هويةً، وأن هويتَها لم تعد مشكلة متأزمة. فتصالحت مع تاريخها، وسعت إلى إشهار مكوِّنات هويتها الحضارية بغية تثبيت موقعها في عالم اليوم الموسوم بالانفتاح والتعدّد والتنوّع والاعتراف بالآخر المختلف.

صحيح أن الثورات العربية انجلت عن بروز متزايد في نطاق المجتمع الواحد لظاهرة الوطنية الداخلية أو المحلية، من خلال رفع الشعارات المطلبية المشتركة التي جمعت مختلف الفئات المتصارعة. وهي فئاتٌ هتفت ونادت بالتغيير على الرغم من أنها كانت تحملُ في وعيها افتراقات في المشاعر والمعاني والأهداف. ووحدها اللغة أسست الأرضية الخصبة والمشتركة للفئات المنتفضة التي أسهمت اللُّغةُ في توحيد رؤاها ونقل أفكارها.

لكن أهم المظاهر التي أفرزتها الحركات التغييرية التي عرفتها بيئات عربية كثيرة هي المصالحة بين شعارات الإسلام الديمقراطي والمعتدل والليبرالية. فالليبراليون الذين كانوا سبّاقين للمناداة بشعارات التغيير يمتلكون تاريخًا في مسألة الحراك المطلبي والجماهيري. ومن خلال إطلاقهم شرارة التحرّكات الشعبية، وصوغهم الشعارات التغييرية والمطلبية ضد السلطة بكل أشكالها، أثبتوا قدراتهم على الاستنهاض والتحشيد والاستقطاب، وأظهروا مدى استيعابهم لقيم العصر، وتمكّنهم من استخدام وسائل الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعية. ولم يفُتهم بالطبع المناداة بمفاهيم العدالة والمواطنة الكاملة.

إنّ الجمهور الشاب المحتشد في غير ساحةٍ عربيةٍ، بليبرالييه وإسلامييه، الذي صنع التغير وأطلق خطابًا سياسيًا جديدًا، وردّدَ هتافات لا لبسَ في مدلولاتها، وأنتج شعارات شفافة وصادقة ومدوّية وذات فاعلية، وضع باجتماعه حدًّا لمظاهر الاستبداد والظلم والفساد والإفساد، وأثبت مجدّدًا أن لغة الضاد ـ بمختلف مستوياتها ـ ساندت جمهورها، وشكّلت الرحم الذي استولد الصيغ والأساليب التعبيرية المناسبة، وهي تمتلكُ

القدرة على التعبير الحرّ والشفاف والبليغ عن تطلعات الناطقين بها بكل مشاربهم وألوانهم السياسية وانتماءاتهم الجغرافية وتطلّعاتهم المشتركة، لتحقيق مبادئ المساواة والعدالة والحرية والديمقراطية والاستقلال، واستحقاق سمة المواطنة الكاملة.

مراجع إضافية

أبو طالب، حمّود. **ساحات ٢٠١١: أخيرًا... الشعب يريد**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١١.

«انتفاضة الاستقلال اللبنانية في شعاراتها وأيقوناتها: لغة يومية ساخنة تخرج السياسة إلى علانية عامية مباشرة.» **النهار** (بيروت): ١٨/ ٢/ ٢٠٠٦.

شختورة، ماريا (تأليف وتصوير). **حرب الشعارات: لبنان، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

«شعارات عام من التظاهرات تبوح بخفايا لبنان بأكمله.» **الشرق الأوسط**: ١٥/ ٢/ ٢٠٠٦.

«شواهد تحولات الأصوات في «ثورة الغضب» المصرية.» **الحياة**: ٢٦/ ٣/ ٢٠١١.

فضل، بلال. **أليس الصبح بقريب**. قطر: مؤسسة قطر للنشر، ٢٠١١.

«كتابات مجموعة وأخرى طريفة تحكي لغة المنازل والصالونات السياسية.» **المستقبل** (بيروت): ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٥.

وقائع ندوة لغتنا الأم: مقاربات في الممارسات والوظائف، بمناسبة اليوم الدولي للغة الأم، التي أقامتها اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (الأونيسكو) في بيروت عام ٢٠٠٨.

يوميات الثورة المصرية يناير ٢٠١١. تحرير أحمد عبد الحميد حسين. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١١.

«14 février 2005-14 février 2006: La Révolution du Cèdre en marche, L'espoir en lettres de sang.» *L'Orient le Jour* : 13/3/2006.

«Hommage à Samir Kassir: Le printemps inachevé.» *L'Orient-Express*: automne 2005.

Khalil, Karima (ed.). *Messages from TAHRIR: Signs from Egypt's Revolution.* The Caire: American University in Cairo Press, 2011.

«Par ses slogans et ses supports, le 14 mars dernier a couronné «une intifada linguistique».» *L'Orient le Jour*: 13/3/2006.

«Le Slogan et les antislogans: Le Contexte détourné, paru dans les Actes de la conférence «le contexte»,» Organisée par l'Université Libanaise: 30 janvier 2007.

Tueni, Ghassan and Eli Khoury. *The Beirut Spring: Independence 2005*. Beirut: Edition Dar An-Nahar and Quantum Communications, 2005.

الفصل الثاني عشر

المسألة اللغوية في تونس:
من أجل مقاربة سوسيو ــ سياسية

سالم لبيض

مدخل

تفطّن ابن خلدون منذ أكثر من ستة قرون إلى أن المسألة اللغوية كانت دائمًا موضوع اتصال تختلط فيه اللغات، فتفقد نقاوتها وقد تحيد عن أصولها. وجاء في قوله: «أما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو مخالطة العجمة، فمن خالط العجمة أكثر كانت لغته عن اللسان الأصلي أبعد»[1]، وهي بذلك تكون موضوع هيمنة سرعان ما تتحول إلى نوع من الإمبريالية اللسانية، والمصطلح للويس جان كالفي[2]، بخاصة لما تربط اللغة بالهيمنة الاستعمارية ومؤسساتها التي تضع سلّمًا تراتبيًا لغويًا بموجبه أقصيت اللغات الوطنية لتحل محلها لغات الدول الاستعمارية. وفي الفترة ما بعد الاستعمارية نشأت على تلك الأرضية المختلة ما يُسمّيه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو بالسوق اللغوية[3] التي لا تخضع لفكرة

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ٢ ج (بيروت؛ القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٩).

(٢) Jean Louis Calvet, *Linguistique et Colonialisme* (Paris: Payot, 1974).

(٣) Pierre Bourdieu, *Ce Que parler veut dire: L'économie des echange linguistique* (Paris: Fayard, 1982).

العرض والطلب، القاعدة التي لا تحكم السوق الاقتصادية فحسب، بل تخضع لروابط القوة والهيمنة التي تستخدم آليات المنافسة والصراع والاختراق اللغوي، ما يؤدي إلى محاصرة اللغات الوطنية في بلدانها إلى أن يبلغ بها الأمر حد الموت والاندثار، كما حصل مع كثير من لغات المجتمعات الأصلية في أفريقيا. فهل يصدق ذلك على الوضع اللغوي في تونس؟

أولًا: الجذور التاريخية للمسألة اللغوية في تونس

تُعالج هذه الورقة إحدى الإشكاليات المفصلية في التاريخ الثقافي والسياسي والنخبوي في تونس، وهي القضية اللغوية وعلاقتها بالمشروع الوطني باعتباره حاضنًا لمسألة الهوية عمومًا بمقوميها الرئيسَين: اللغوي والديني. فالعلاقة بين اللغة العربية والقرآن علاقة جدلية تقوم على توفير العربية المعرفة اللغوية لفهم كتاب الإسلام المقدس، ويتولى هذا الكتاب الحفاظ على تلك اللغة من الاندثار في ظل ما تعرضت وتتعرض له من حروب لغوية استهدفت وجودها طوال فترة الهيمنة الغربية على العالم التي بدأت مع احتلال فرنسا الجزائر واستمرت إلى يوم الناس هذا. ويستمد اصطلاح القضية اللغوية مشروعيته من نواحٍ تاريخية وأخرى سياسية وثالثة فكرية وثقافية. من الناحية التاريخية، شكلتْ اللغة موضوعًا للجدل والصراع في تونس منذ أن استعان المشير أحمد باي الذي حكم تونس في منتصف القرن التاسع عشر ببعض المدرسين الإيطاليين والفرنسيين في تدريس العلوم الحديثة في المدرسة الحربية في باردو التي أسسها عام ١٩٤٦، وفق النموذج الأوروبي بعامة والفرنسي بخاصة، مكرسًا اللغة الفرنسية لغةَ تدريس رئيسة، بعد أن عمل على جعل اللغة التركية اللغة الرسمية للدولة، لكنه فشل في ذلك الخيار الذي صاحبته محاولة أخرى تمثلت هذه المرة بتغيير المذهب الديني الرسمي للدولة من المالكية إلى الحنفية.

لم تتحول اللغة الفرنسية إلى منافس حقيقي للُغة العربية إلا بعد دخول الاستعمار الفرنسي وتخرّج باكورة المدارس الفرنسية ونظيراتها الفرنكو - عربية ليبدأ الصراع بين نخبتين: واحدة ذات تكوين فرنسي تنظر إلى العربية على أنها عتيقة متخلفة غير قادرة على أن تكون حمّالة للعلوم العصرية،

وانتُصر لهذا الاتجاه في أوساط حركة الشباب التونسي التي أُسست عام ١٩٠٦، والحزب الدستوري الجديد بقيادة الحبيب بورقيبة الذي أُسس عام ١٩٣٤، **وأخرى** من متخرجي جامع الزيتونة الذين يدرسون العلوم الدينية ويرون في العربية لغة مقدسة، لكنهم كانوا يطالبون بتحديث التعليم الزيتوني ليتضمن تدريس العلوم العصرية باللغة العربية، وهو ما لم ترتضِه الإدارة الاستعمارية الفرنسية.

من الشواهد على ذلك الصراع، الجدل العميق الذي أحدث انقسامًا حقيقيًا بين كتلتين من النخب: **الأولى** من صنيعة الاستعمار، **والثانية** معادية له ولتابعيه عداءً مطلقًا. بدأ الصراع عام ١٩٠٩، وتحديدًا على إثر مقالة بقلم علي باش حانية، اعتبر فيها اللغة العربية عاجزة عن أن تكون لغة علم، جاء فيه: «نحن لا يسعنا إلا الاعتراف بأن اللغة العربية لا تزال في حالتها الراهنة أبعد ما تكون عن التكيف مع الأفكار العلمية. ولا بد من قسط كبير من الشجاعة للاطلاع بهذا الرأي الذي لا أشك في أنه سيثير فوق رأسي صواعق الشوفينية المحافظة. صحيح أن اللغة العربية ثرية بالمفردات وذات معين لا ينضب، وأنه من الممكن أن نصنع منها يومًا ما وسيلة جيدة للدراسات العلمية، إذ علينا أن لا ننسى أن حضارة مشرقة قد ولدت فيها وتطورات بواسطتها. ولكن الشعوب التي تتكلمها تشكو اليوم مع الأسف الفقر المدقع في الأفكار. ولذلك يجب قبل أي شيء تثقيف الأفكار وهذه بدورها ستتولى تثقيف اللغة. إلا أن سنوات طويلة ستمر قبل أن تدرك هذه اللغة تطورها الكامل في بلادنا على الأقل ولا فائدة في أن يقال للأهالي إن العربية العامية يمكن أن تعوض الفصحى لأنّ لها عليها مزية الاستعمال. **أولًا** لأن هذه العربية العامية لا تُكتب، ولم تُنتج بعد شيئًا، وتبدو غير صالحة للتعبير عن الأفكار المجردة والأحاسيس الرفيعة بسبب ضيق ألفاظها **وثانيًا** لأنها تختلف من بلد إلى بلد بل من جهة إلى أخرى، **وأخيرًا** لأنها تزداد كل يوم فسادًا بسبب ما يدخل إليها من الكلمات الأجنبية. وهكذا فإن العامية المحكية في الجزائر محشوة بالكلمات محرفة غالبًا عن الفرنسية والإيطالية والاسبانية».

إلا أن تلك الأفكار التي عبّر عنها باش حانية وردت كما هي على لسان

المستعرب الفرنسي شارل نويل في محاضرة ألقاها في شباط/ فبراير ١٩٠٩ في معهد قرطاج، ونشرت في **المجلة التونسية** (*Revue Tunisienne*) في العام نفسه، وحملت عنوان «هل العربية لغة حية»؟ وأعلن فيها موت اللغة العربية. لكن تلك المسألة لم تمرّ مرورًا عاديًا، إذ سرعان ما نُشر كثير من المقالات في جريدة **الصواب** عمل أصحابها على الذود على اللغة العربية؛ إذ لا تخلو تلك اللغة من قدسية، فهي ترتبط بالدين، وهي لغة القرآن وأي مساس بها هو مساس بالدين نفسه، فضلًا عن أنها اللغة الوطنية باعتراف جماعة التونسي أنفسهم، ففي مقالة نُشرت في جريدة **الصواب** بعنوان «أسفي عليك يا أم اللغات»، وصم أصحاب ذلك الرأي بـ «الكفر الصريح الذي لا يستتاب قائله». وفي مقالة ثانية وُصموا بـ «الشرذمة، عدوة اللغة العربية الباحثة على حتف أمتها بمعاولها إما جهلًا بمقام اللغة بين الأمم أو لحاجة في النفس وإنما في الضمير نعوذ بالله من الخيانة ومنازع الخيانة»(٤).

أسس ذلك الصراع الذي عرفته تونس في بداية القرن العشرين لما سمّيناه القضية اللغوية التي أخذت أبعادًا متعددة ومتنوعة شقت القوى السياسية والنخب الفكرية في تونس خلال القرن المنقضي كاملًا والعشرية الأولى من القرن الجديد لتلقي بظلالها على النقاش المصاحب للثورة التونسية التي انطلقت يوم ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

ثانيًا: هيمنة الفرنسية وظهور الازدواجية اللغوية

إن جوهر القضية اللغوية هو الازدواجية اللغوية التي تعيشها تونس منذ أن خضعت للاحتلال الفرنسي، وكان طبيعيًا أن تنشر الأمة الحامية (فرنسا) لغتها، وتجعل منها لغة الدولة والاقتصاد والإدارة والثقافة، وتعمل على تقويتها لتضعها في موضع الهيمنة، فالأمر يتعلق بصراع تاريخي مع العرب والعربية، فضلًا عن طبيعة الاستعمار الفرنسي الذي يعطي الفرنسية مكانة مهمة بصفتها وسيلة للهيمنة واستلاب الذات المستعمرة ثقافيًا، وينفي عن الآخر المختلف الحق في لغته الوطنية، أو حتى المحلية كما فعلت وتفعل

---

(٤) محمد هشام بوقمرة، **القضية اللغوية في تونس** (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥).

بالمجتمعات الأفريقية وبمختلف مستعمراتها القديمة في خارجها، وبالمجموعات المحلية ذات الخصوصية الثقافية في فرنسا نفسها.

عرفت فرنسا المناقشات المتعلقة بالقضية اللغوية منذ قيام الثورة الفرنسية، وتحديدًا منذ عام ١٧٩٤، تاريخ سنّ قانون الثورة الفرنسية اللغوي الذي صوّت له برلمان الثورة، وبموجبه عُممت اللغة الفرنسية ومُنعت اللغات الجهوية. جاء في المادة الثالثة من ذلك القانون: «ابتداء من تاريخ نشر هذا المرسوم، كل عقد عمومي، أو خاص، لا بد من أن يُحرَّر بالفرنسية وحدها، ويُمنع نشره بلغة جهوية. إن كل موظف أو محرِّر ضبط عام، كل عون حكومي يقوم ابتداء من هذا التاريخ، بتحرير أو تقديم أو توجيه أو توقيع محاضر، أو عقود، أو أعمال أخرى، بلغة غير اللغة الفرنسية، يُقدَّم أمام محكمة الجنح بإقامته، ويعاقب بستة أشهر سجنًا، وبالطرد من الوظيفة».

ينص هذا القانون صراحة على أن استعمال لغة غير الفرنسية في فرنسا يُعَد جريمة مآل صاحبها السجن والطرد من الوظيفة، وهي من أقصى العقوبات قبل السجن المؤبد والإعدام، ومع ذلك فإن الجماعات الجهوية والأعراق الأخرى التي تخضع لحكم الدولة الفرنسية بقيت تناضل من أجل حقها في استعمال لغاتها المحلية طيلة قرنين كاملين، لكن الحكومة الفرنسية والجمعية الوطنية وهي السلطة التشريعية لم تستجب لتلك المطالب وقمعتها بواسطة قانون جديد لا يغلق الباب أمام اللغات الجهوية فحسب، بل يحول دون هيمنة اللغة الإنكليزية التي بدأت تتسرب إلى الفضاء العام الفرنسي وإلى الاستعمال اليومي.

صدر في فرنسا عام ١٩٩٤ قانون سُمّي قانون لزوم الفرنسية، جاء فيه ضرورة منع استخدام ألفاظ وعبارات أجنبية في كل الوثائق والمستندات والإعلانات المسموعة والمرئية المعروضة على الجمهور وكل مكاتبات الشركات العاملة على الأرض الفرنسية؛ وبوجه خاص فإن الإلزام باستخدام اللغة الفرنسية يلزم المحلات التجارية والشرائط الدعائية التي تبث عبر الإذاعة والتلفزة. واشترط القانون على البلديات والمصالح الحكومية ألّا تمول سوى المؤتمرات والندوات الدولية التي تكون الفرنسية لغتها، كما منع نشر أعمال أي مؤتمرات دولية يشارك فيها باحثون أجانب ما لم تتضمن

ملخصات بالفرنسية. تضمّن القانون المعروف بقانون توبون، الذي حظي بالأغلبية الساحقة لأعضاء المجلس التشريعي الفرنسي، مواد جزائية وعقوبات مالية لمن يخالف أحكامه[٥].

في الإطار نفسه، رفض مجلس الشيوخ الفرنسي يوم ١٨/٠٦/٢٠٠٨ الاعتراف باللغات الجهوية في فرنسا عبر إضافة مادة بالدستور تعترف بهذه اللغات لغات وطنية، ونص التعديل الدستوري المطلوب: «إن اللغات الجهوية تنتمي إلى التراث الوطني للأمة». رفض مجلس الشيوخ اقتراح هذا التعديل، واعتبر الاعتراف بهذه اللغات تهديدًا للوحدة الوطنية. . . وجاءت فتوى الأكاديمية الفرنسية، أي مجمع اللغة الفرنسية الشهير، متفقة مع قرار مجلس الشيوخ. ففي فرنسا لغات جهوية عدة منها: البروتون والجرمانية والكاتالينية والباسكية والكورسية والأويل داخل فرنسا؛ كما توجد لغات خارج فرنسا في المناطق التي تتبع السيادة الفرنسية مثل لغات الكارايبي ولغة الكاناك وغيرها. والذين يؤيدون الاعتراف بهذه اللغات يعتبرون عدم الاعتراف مخالفة لميثاق أوروبا حول لغات الأقليات الذي ترفض الحكومة الفرنسية دائمًا المصادقة عليه. ومن المعلوم أنه سبق أن جرت محاولة للاعتراف بهذه اللغات في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٩ على يد رئيس الحكومة الاشتراكي ليونيل جوسبان، لكن الرئيس جاك شيراك رفض، وعرض الموضوع على مجلس الوزراء الذي رفض اقتراح جوسبان، وخرج جان بيار شوفينمان، وزير الداخلية، من الاجتماع ليعلن «أن الاعتراف باللغات الجهوية معناه بلقنة فرنسا»[٦].

على تلك الأرضية وبالاستناد إليها باعتبارها خلفية أيديولوجية لا تخلو من شوفينية، تتعامل الدولة الفرنسية على مرّ الأزمنة وفي ظل الحكومات المتعاقبة على اختلاف ألوانها السياسية يمينية كانت أم يسارية مع اللغة الفرنسية، فتنظر إليها باعتبارها لغة سيّدة لا تقبل المنافسة حتى من لغات هي

---

(٥) عثمان سعدي، **البربر الأمازيغ عرب عاربة** (بيروت؛ قبرص: دار الملتقى للطباعة والنشر ليماسول، ١٩٩٨)، «نص قانون الثورة الفرنسية اللغوي ١٧٩٤ ونص قانون لزوم الفرنسية ١٩٩٤» في الملحق.

(٦) عثمان سعدي في: **القدس العربي** (٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٨).

أقرب أن تكون روافد لها، لكنها في الآن نفسه تُصر على مشاركة اللغات الأخرى فضاءاتها الوطنية، أو أن تكون بديلًا لتلك اللغات في أوطانها. وعلى الرغم من نجاحها في تحقيق ذلك الهدف في مجتمعات أفريقية عدة، لم تستسلم في بلدان المغرب العربي التي طال احتلالها لها ليستمر ١٣٠ سنة في الجزائر، و٧٦ سنة في تونس، و٤٤ سنة في المغرب. لكن المفارق وغير الطبيعي هو أن يأتي المشروع الوطني أو الدولة الوطنية في تونس التي خلفت الدولة الاستعمارية محافظة على تفوق الفرنسية وعلى دونية العربية، وأن تسفه أحلام الحركة الوطنية التي قدّم عناصرها التضحيات بالنفس والمال من أجل إنهاء الاحتلال لتكون لغة المشروع الوطني ولغة دولته هي العربية.

بعد نصف قرن من توقيع اتفاقيات الاستقلال مع الدولة الاستعمارية القديمة وفكّ الارتباط معها وفق ما جاء في المعاهدات التي وُقّعت، نجد الفرنسية تتمتع بقانون خاص، فهي ليست لغة أجنبية بل هي لغة ثانية تحظى بوضع متميز، وهذا يبرز من خلال ما تحظى به اللغة الفرنسية من استعمالات سياسية وإدارية، إضافة إلى مكانتها المتميزة جدًا في المنظومة التربوية، كما سنتناول ذلك لاحقًا. مع أن الدستور الذي أسقطته ثورة تونس لم ينصَّ على ما تحظى به الفرنسية من مكانة مهمة، لكن النخبة الفرانكفونية التي حكمت تونس خلال النصف قرن المنقضي جعلت دافعي الضرائب التونسيين ينفقون على تلك اللغة الأجنبية بمثل ما يُنفَق على العربية أو أكثر.

هذا الوضع المتميز يبرز من خلال تعلم ٩٨,٦ في المئة ممن هم في المدارس التونسية اللغة الفرنسية بقطع النظر عن مدى إتقانهم لها في مسيرتهم التربوية وفي مسار حياتهم العامة. كما يبرز الوضع المتميز في تحويل تونس إلى بلد ينتج الفرنسية وينميها ولا يكتفي باستهلاكها من خلال العدد الكبير لأقسام الفرنسية المنتشر في كل مؤسسات التعليم العالي المتصلة بالآداب والعلوم الإنسانية، فضلًا عن تدريسها في أغلب الشُعب والاختصاصات التي تتولاها الجامعة التونسية. لا نبالغ إذا قلنا إن ٣٥٠ ألف طالب يدرسون في تلك الجامعة يتلقون دروسًا في الفرنسية، وهو ما لا يحدث حتى في بلدانٍ الفرنسية فيها هي اللغة الأم وليست اللغة الأجنبية أو الثانية. وفي توزيع الانتشار الجغرافي في تونس، يتبين أن العاصمة وبعض مناطق الشمال

التونسي تأتي في أولوية الترتيب، ولا سيما بعد غلق المدرسة الفرنسية في صفاقس. أما في ما يتعلق بتوزيعها الاجتماعي، فإن الفرنسية تحظى باهتمام كبير من الطبقات المرفهة والطبقة الوسطى، لكنها لا تجد مكانة مرموقة لدى الشرائح الشعبية الواسعة الانتشار(٧)، على الرغم من وجود ١٢٠٠ مؤسسة فرنسية في تونس تشغّل ١٠٦ آلاف بين كوادر وعمال. ولا يدخر المعهد الفرنسي للتعاون جهدًا في دعم الفرنسية من خلال الدورات التكوينية التي يوفرها لشرائح مختلفة، ومنح الدراسة في فرنسا المقدمة إلى الطلبة والدعم المالي للنشاط الثقافي في مجالات السينما والمسرح وتظاهرات المجتمع المدني والندوات العلمية التي تقيمها الجامعات ومراكز البحوث، فتونس بالنسبة إلى فرنسا جزء لا يتجزأ من الفرانكفونية ومنظمتها الدولية. وفي المستوى الإعلامي، دُعّمت الفرنسية التي لها إذاعة خاصة في تونس بظهور راديو موزايك وشمس وإكسبرس، وهي إذاعات تبث في تونس الكبرى وأحوازها، وجوهرة الراديو الذي يبث في مدن الساحل المحظوظة، وهذه الإذاعات التي ظهرت في إطار موجة إعلامية مرتبطة بتدخل العائلة الحاكمة لزين العابدين بن علي وأسرته ومقربيه في المجال الإعلامي تميزت بلغة تندمج فيها العامية المتداولة في العاصمة مع الفرنسية وتداول الموسيقى الغربية مع بعض الأغاني الشرقية. استمرت تلك الخيارات بعد الثورة مع شيء من التغيير في الخط التحريري من الترويج لبن علي ونظامه إلى الترويج لنوع من الحداثوية الفوقية المتماهية مع الغرب أكثر من التماهي مع المحيط.

ثالثًا: المنظومة التعليمية باعتبارها آلية منتجة للازدواجية اللغوية

جاءت نخبة سياسية وفكرية مُشبعة بالنموذج الفرنسي، ومؤمنة به وموالية لفرنسا وثقافتها ومنظومتها الرمزية والقيمية إلى هرم السلطة، واستمرت ٣٠ سنة مع حكم بورقيبة وأكثر من ٢٠ سنة مع بن علي. حافظت هذه النخبة على تفوق الفرنسية في المؤسسات التعليمية الابتدائية والثانوية

---

(٧) Damien Audrey et Delvinquiere Chekir Johanna, «La Politique linguistique en Tunisie le français en situation de francophonie» (Texte non publié- partielle).

والجامعية، ولم يكن التعريب سوى شعار رُفع في فترات تاريخية اتسمت بالأزمة، أو في بعض المراحل المفصلية مثل إصلاح التعليم عام ١٩٥٨ بقيادة محمود المسعدي القادم من المؤسسة النقابية والحامل معه برنامجها الاقتصادي والاجتماعي المتضمن رؤية تربوية. لكن ذلك المشروع حافظ على تفوق الفرنسية صراحة ولم يعطِ العربية مساحة تُذكر إذا ما استثنينا استخدام العربية لغة تدريس لبعض المواد الأدبية. تأثر تدريس اللغات وبخاصة الفرنسية أيما تأثر بخلافات بورقيبة السياسية مع الأشقاء العرب ورد الفعل على القومية العربية التي كان يتزعمها الرئيس المصري جمال عبد الناصر، ولا سيما بعد تصريحات بورقيبة في أريحا عام ١٩٦٥، الداعية إلى الاعتراف بدولة الكيان الصهيوني. كان الجدل يدور حول تدريس الفرنسية بدءًا من السنة الابتدائية الثالثة، لكن ذلك الصراع ومزيدًا من ارتماء هرم النظام في أحضان الدولة الحامية القديمة، دفعا بالفرنسية لتُدرَّس بدءًا من السنة الأولى عام ١٩٦٨، ثم بدءًا من السنة الثانية عام ١٩٧١، وبعد ذلك العودة إلى السنة الثالثة عام ١٩٧٦، ثم العودة بها من جديد إلى السنة الثانية عام ١٩٨٦ بعد أن تعرضت المنظومة التعليمية للنقد بسبب ما اعتبره المنتقدون تعريبًا سريعًا ومبالغًا فيه(٨).

استمر الأمر نفسه مع مجيء محمد الشرفي اليساري التوجه في ظل حكم بن علي، إذ مسك وزارة التربية والعلوم بين عامَي ١٩٨٩ و١٩٩٤، وتقدم خلال تلك الفترة بمشروع للإصلاح التربوي حمل اسمه بعد أن صدر في شكل قانون حامل عدد ٤١ ـ ٩١ عن وزارة التربية والعلوم، ناصًّا على أن يكون تدريس المواد العلمية والإنسانية كلها باللغة العربية في كامل مراحل التعليم الأساسي(٩)، لكن تقويم موضع اللغات فيه وأهمية الفرنسية يستدعي المقارنة مع العربية في المنظومة التربوية في تونس.

من خلال التأمل في النصوص التطبيقية لذلك القانون وبخاصة في باب توزيع الحصص والضوارب يبرز ارتفاع نسبة الحصص المخصصة للفرنسية

(٨) «Diversité Linguistique en Tunisie: Le Français a-t-il perdu de sa suprématie?,» FIPLV World Congress 2006, Goteborg- Sweden (15-17 June 2006).

(٩) انظر: نص المنشور عدد ٤١ ـ ٩١ الصادر عن وزارة التربية والعلوم بتاريخ ٧/ ١٠/ ١٩٩١.

وضواربها في الابتدائي والثانوي، إذ تغطي الفرنسية ٤١ ساعة، وتصل العربية إلى ٥٧ ساعة بفارق يساوي ١٦ ساعة. وتحظى الفرنسية بخمس ساعات في كل سنة من سنوات التعليم الأساسي وهو التوقيت نفسه المخصص للُغة العربية مع أن الأولى لغة أجنبية والثانية هي الوطنية بتنصيص من دستور البلاد. في السنتين الأولى والثانية من التعليم الثانوي تدرَّس العربية على امتداد أربع ساعات ونصف الساعة، في حين أن الفرنسية تحظى بثلاث ساعات ونصف ساعة لكل سنة، إضافة إلى ثلاث ساعات مخصصة للُغة الإنكليزية، وبذلك يكون ما تحظى به اللغات الأجنبية ست ساعات ونصف الساعة مقابل ثلاث ساعات ونصف الساعة للُغة العربية، ويضاف إلى ذلك توقيت المواد العلمية والتقنية التي تدرَّس بدورها بالفرنسية وهي مواد تمسح عشر ساعات ونصف من التدريس. أما في السنتين الثانويتين الثالثة والرابعة، فإن التوقيت المخصص للعربية يساوي ما هو مخصص للفرنسية في الشعب كلها، مع فارق طفيف في شعبة الآداب، ومع سبق الفرنسية في الشعب العلمية والتقنية مقارنة بالمواد الأدبية التي تصل إلى ١٠ ساعات، ما يجعل توقيت الفرنسية باعتبارها مادة ولغة تدريس تراوح بين ١٧ و٢٤ ساعة أسبوعيًا، ذلك أن الفرنسية تلازم دراسة التلميذ في مختلف الشعب بينما تقتصر العربية على بعض المواد التي لا توجد في كل الشعَب، والتي تمثل مواد اختيارية مثل الفلسفة والتفكير الإسلامي والتاريخ والجغرافيا والتربية المدنية.

ينتهي بِنا الاستنتاج الرئيس من قراءة خارطة الساعات والضوارب المخصصة للُغة الفرنسية في علاقتها باللغة العربية إلى الإقرار بأن ما جاء في باب المبادئ الأساسية من قانون تموز/يوليو ١٩٩١ في ما يتعلق بترسيخ الوعي بالهوية الوطنية التونسية والانتماء الحضاري العربي الإسلامي وتربية الناشئة على الوفاء لتونس هو من قبيل التضليل التاريخي لأن الشخصية التي ينتجها النظام التربوي بخصائصه المحددة سلفًا هي شخصية لا تستطيع الاعتزاز بلغتها الوطنية وبالانتماء إلى الحقل الثقافي الذي تنتجه تلك اللغة. ذلك أن أبسط ما سينتهي إليه المتخرج في ذلك النظام التربوي هو أن اللغة العربية لا تستطيع أن تكون لغة العلم والتعلم، وبالتالي فهي لغة قاصرة، وأن البديل تجسده اللغة الفرنسية. وبما أن اللغة تشكل إطارًا ثقافيًا لنموذج مجتمعي بأكمله، فإن المتخرج من المدرسة التونسية سيجد في المجتمع

الفرنسي، وفي الثقافة الفرنسية البديل، بل المطمح الذي يرى فيه التونسي حلًّا لمشاكله كلها، وخصوصًا أن النسبة الغالبة من الشباب الذين تلفظهم المؤسسة التربوية التونسية في مختلف مراحلها يجدون في الهجرة إلى فرنسا خير ملاذ بعد أن يدفع بعضهم من حياتهم ضريبة الهجرة السرية، فيما دفع بعضهم الآخر الذي استطاع الدخول إلى الأراضي الفرنسية والاستقرار بها موقتًا أو نهائيًا ضريبة الكرامة.

لعلنا لا نفهم التناقض بين ما يعلنه النظام التربوي في تشديده على الهوية والانتماء وما يستبطنه من تحريض ضد هذا الانتماء وخلق نوع من الازدواجية، إلا من خلال التمعن في تطبيقات تلك المبادئ العامة في مستوى البرامج التربوية وفي أفكار مهندس ذلك المشروع الوزير الأسبق محمد الشرفي وخلفياته. بعد ذلك بست سنوات، انتهى الشرفي إلى أن «العالم العربي يحتوي أممًا لكل أمة أنانيتها الخاصة [...] وأن مشروع الوحدة العربية مشروع يعسر إنجازه في الوقت الراهن فليس للمدرسة أن تدعو له أو أن تقف ضده [...] وأن الفتح الإسلامي يعرض على الدارسين عرضًا تمجيديًا وجدانيًا فهو لا يقدم بصفته حدثًا تاريخيًا بل هو الفتح المبين بانتصار المسلمين على الكفار [...] وأن الطفل يربى على روح القومية العربية الإسلامية ليعيش عند التخرج من المدرسة واقع الوطن التونسي [...] وهو ما يشكل عاملًا من عوامل انفصام الشخصية، هذا الانفصام الذي لا يمكن تجاوزه إلا باسترجاع التلميذ التونسي ماضيه وأن «يوطن» تاريخه ويستعيد امتلاك مجد قرطاج وجلالة حضارة تونس خلال القرون الأولى من الميلاد» على حد قوله(١٠).

ميزة ذلك المشروع الذي أُعيد استنساخه لاحقًا في ما يعرف بمدرسة الغد ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٧ أو إصلاح الإصلاح كما جرى تداوله، أنه حافظَ على تفوق الفرنسية على العربية وأضاف إليها بعض اللغات الأجنبية الأخرى مثل الإنكليزية التي دخلت إلى التعليم الابتدائي بعد أن كان تدريسها مقتصرًا على التعليم الثانوي قبل أن تلحق بالإعدادي.

---

(١٠) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٢).

عمومًا، يبرز الاختلال صارخًا في موقع اللغتين في الزمن المدرسي المخصص لكل منهما، فضلًا عن أن إقرار تدريس أغلب المواد بالعربية طوال المرحلتين الأساسية والإعدادية لينقلب الأمر كليًا إلى نقيضه في المرحلة الثانوية والجامعية، جعل من المتعلم والطالب ضحية ذلك الاختيار الذي كان يفضي إلى نوع من المتخرجين الجامعيين ومن المتسربين من المؤسسة التربوية لا يتقنون العربية ولا الفرنسية كتابة وقراءة أو أي لغة أخرى، وهذا في حدّ ذاته يمثل نوعًا من التشويه للشخصية الأساسية للفرد، وتأسيسًا لأنماط متعددة من الأمية بما في ذلك أمية القراءة والكتابة، والاهتزاز في الانتماء الوطني والبحث عن بديل لذلك وجده كثير من الشبان في الهجرة المكثفة إلى فرنسا بوصفها الجنة الموعودة ماديًا وثقافيًا بما في ذلك اللغة الفرنسية. ولعل مردّ كل ذلك إلى عدم الثقة في اللغة العربية باعتبارها لغة علوم ومعارف عصرية، وخصوصًا أن النخب التي تولت تسيير وزارات التربية والتعليم العالي تلقت تعليمها بالجامعات الفرنسية ولم تُخفِ ولاءها للفرنسية لغةً وثقافةً وازدراءها واستهجانها للعربية وكل ما يمتّ إليها بصِلة من معرفة وفكر وآداب وفنون وعلوم، فضلًا عن أن الجزء الأكبر منها لا يرسلون أبناءهم إلى المدارس التونسية على علتها اللغوية، بل يرسلونهم إلى المدارس الفرنسية في تونس وخارجها.

يستوجب على الدارسين الانتباه إلى أن الفرنسية لا تنافس العربية في المدارس والمؤسسات التربوية التونسية العمومية فحسب، بل تبرز تلك المنافسة في نوع من التعليم الابتدائي الخاص بأبناء الطبقات الميسورة الذي ينتشر في العاصمة وضواحيها وتدرَّس فيه الفرنسية بدءًا من السنة الابتدائية الأولى وفق مقررات بيداغوجية فرنسية وبأعباء مادية باهظة جدًا، وفي الدروس الإضافية في الفرنسية التي يتلقاها عدد كبير من التلاميذ التونسيين سنويًا يقدَّرون بـ ١٣ ألف تلميذ، ويؤمنها مركز اللغات التابع للمعهد الفرنسي للتعاون في تونس، وكذلك من خلال المؤسسات التعليمية الفرنسية المنتصبة في تونس وفي بعض المدن الكبرى والمحظوظة. تتبع هذه المؤسسات وزارة التربية الفرنسية، وتدرّس المواد كلها باللغة الفرنسية وعلى المستويات كلها، أي في المدارس الابتدائية والإعدادية والمعاهد الثانوية وبرامج التدريس لديها هي المعتمدة من وزارة التربية الفرنسية وهي

بمنزلة «الكيبوتزات» (مستعمرات) التربوية الفرنسية على الأراضي التونسية، ولا يدخلها إلا من توافرت فيه شروط معيّنة مثل الجنسية الفرنسية وإتقان اللغة الفرنسية إتقانًا جيدًا والقدرة على تحمُّل الأعباء المادية.

لكن اللافت هو تنامي عدد التلاميذ التونسيين الذين يتلقون تعليمهم في تلك المدارس على الرغم من ارتفاع معاليم (تكاليف) الدراسة غير المقدور عليها إلا من الطبقات المحظوظة ماديًا. ويبدو أن النخب التي اختارت المدارس الفرنسية لتعليم أبنائها تتباهى بهذا الاختيار الذي يفتح أبواب الدراسة الجامعية في الخارج وبخاصة في فرنسا والدول الفرانكفونية في أوروبا وكندا، على ما في ذلك من مخاطر متأتية من انفصال المتعلم عن ثقافته ولغته الأم، فينتهي به المطاف إلى عدم إجادتها، وبالتالي الاندماج الكامل في الثقافة الفرنسية وفي منظومتها القيمية والأخلاقية التي لا شك في أنها مختلفة أو متناقضة مع «الثقافة التونسية بمضامينها العربية الإسلامية» فينتهي الأمر إلى نوع من القطيعة بين الابن وعائلته ومحاولة الانصهار في الثقافة الغربية التي كثيرًا ما تحتضنه وهو في سن العطاء، لتلفظه وهو في سن الشيخوخة أو حتى الكهولة.

رابعًا: الإشكال اللغوي والجدل السياسي الذي لا ينتهي

يضعنا موقف النخب التربوية بمواجهة ما تتعرض له العربية من تحدٍّ في المجال السياسي، ولا سيما في النصوص المؤسسة؛ إذ انطلقت أولى معاركها في المجلس القومي التأسيسي عام ١٩٥٦، الذي وضع الدستور عام ١٩٥٩ متضمنًا في بنده الأول «تونس دولة حرة العربية لغتها والإسلام دينها»، وذلك بعد نقاش دام ثلاث سنوات في صلب المجلس حظيت مسألة الهوية بالنصيب الأوفر منه ومرجعه الحرب الأهلية التي عاشتها تونس بين شقين رئيسَين في الحركة الوطنية:

الأول يقوده الحبيب بورقيبة ذو الميول الغربية واللسان الفرنسي الغالب والنظرة الازدرائية إلى الدين والأعراف والطقوس المحلية، الذي وصل به الأمر إلى حد وصف الصلاة بأنها «زقزقة مياه» وإنزال الرأس إلى الأرض وكون المصلي «يكب ويقعد»، ودعا **إلى التخلي عن الحج لما ينجر عن**

ذلك من نزيف للعملة وتعويضه بالحج إلى مقام الصحابي أبي زمعة البلوي في القيروان[11].

الثاني يقوده صالح بن يوسف المدافع عن فكرة تحرير تونس ضمن بقية بلدان المغرب العربي، وبخاصة الجزائر المستثنية من الاستقلال آنذاك، وهذا الفريق يدافع عن عروبة تونس وإسلامها وارتباطها بمحيطها العربي. وعلى الرغم من أن الفريق الثاني لم يكن ممثلًا في المجلس التأسيسي بسبب مطاردته ومحاكمته من حكومة بورقيبة، فإن خياله (Silhouette) كان حاضرًا لدى كثيرين من النواب، بل منهم من كان يوسفيًا لكنه انقلب بورقيبيًا، وبسبب ذلك كانت النقاشات والمطارحات تستبطن تيار الهوية الحاضر الغائب.

لكن ذلك الإقرار لم يحسم موضوع الهوية واللغة العربية على وجه الخصوص، ولم يمنعه من أن يحتل النصيب الأكبر في المناقشات الفكرية والسياسية، وأن يتحول إلى مسألة وطنية كبرى يوم اعتلى بن علي السلطة عام ١٩٨٧، أي بعد ٣١ سنة من الاستقلال، وبعد ٢٩ سنة من وضع الدستور، وضُمِّن ذلك لوثيقة الميثاق الوطني عام ١٩٨٨ التي وقّعت عليها أغلبية قوى المجتمع المدني والأحزاب السياسية لمّا اعتقدت أن بن علي سيجري إصلاحات حقيقية تصديقًا لما وعد به. لكنه سرعان ما تنكر لتلك الوعود بمجرد أن سيطر على العملية السياسية بواسطة الماكينة الأمنية الرهيبة التي استخدمها في القضاء على كل من خالفه في الرأي والعقيدة السياسية والأيديولوجيا.

بقيت الهوية العربية الإسلامية مجرد شعار يستخدمه السياسي ويناور به طوال الخمسين سنة المنقضية، وإذا كانت المعاداة جلية في الفترة البورقيبية حيث لم يتوانَ بورقيبة في الدفاع عن العامية مثل قوله «إن اللغة التي يتكلمها الشعب ويفهمها كل تونسي مهما كان نصيبه من الثقافة ومهما كانت الجهة التي ينتمي إليها ومهما تباينت الجهات ليست الفصحى بل العامية،

---

(١١) محمد الحبيب الهيلة، «بورقيبة والإسلام،» في: **الحبيب بورقيبة وإنشاء الدولة الوطنية** (تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ٢٠٠٠).

لذلك من حق الأدب الشعبي والشعر الشعبي أن يحتلّا مكانهما عند الشعب، وأن يكونا هما أدبه وشعره»، ومن ثمة فإن العربية تحتل مرتبة الدونية بعد الفرنسية والعاميات التونسية، فإن تعامل حكومة بن علي كان براغماتيًا في تناول القضية اللغوية إلى درجة إقرار إجراءات يمكن أن توصف بالراديكالية في مستوى تعريب الإدارة تمثلت في ما يلي:

- تحجير اعتماد أي لغة أجنبية في المراسلات الموجهة إلى المواطنين التونسيين؛

- تحجير استعمال أي لغة أجنبية في الأعمال الداخلية الخاصة بالإدارة والمنشآت العمومية من مناشير وقرارات ومذكرات وتقارير ومراسلات بين الإدارات التونسية، وذلك ابتداء من بداية كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠؛

- إتمام تعريب المطبوعات الإدارية قبل ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠؛

- إتمام تعريب المنظومات الإعلامية في الإدارة والمنشآت العمومية، وذلك في أجل لا يتعدى ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠؛

- الانتهاء من إعداد المعاجم اللازمة لتوفير رصيد معرفيّ من المصطلحات العربية في مجالات المعرفة كلها، وذلك قبل نهاية كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١؛

- لا يمكن استعمال المطبوعات والمنظومات الإعلامية التي لا تستعمل اللغة العربية إلا إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة، وذلك بعد ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠؛

- رفع تقرير إلى الوزير الأول حول تطبيق هذا المنشور مع ذكر الصعوبات إن وجدت وتقديم مقترحات في شأنها، وذلك قبل ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠[١٢].

---

(١٢) منشور عدد ٤٥ من الوزير الأول إلى السادة الوزراء، وكتاب الدولة والولاة والرؤساء المديرين العامين للمنشآت العمومية ورؤساء المجالس البلدية، موضوعه اللغة العربية في الإدارة، مؤرخ في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩.

جاءت تلك القرارات في ظروف اتسمت بنوع من عدم التوافق السياسي بين فرنسا والحكومة التونسية، ويلاحَظ أن مثل تلك الإجراءات كانت تُتخذ في ظروف سياسية تشهد فيها العلاقة بين الأمة الحامية القديمة والحكومة التونسية عدم استقرار في العلاقة، لكن الأهم هو أن تلك القرارات التي قد تتخذ لمصلحة اللغة العربية مثلما جاء في دستور ١٩٥٩، أو في الميثاق الوطني لعام ١٩٨٨، أو في المنشور عدد ٤٥ لعام ١٩٩٩ المشار إليه سلفًا، كثيرًا ما تبقى ورقية شكلية لا تدخل حيز التطبيق والممارسة والتفعيل. ولعل مرجع ذلك هو الموقف من اللغة العربية التحقيري الذي ترسب في وعي تكنوقراط الدولة سواء من طرف كبار المسيرين أو صغارها، المبني على خلفية سياسية قديمة تعتبر العربية عاجزة عن أن تكون لغة تواكب العصر والتقدُّم. وهذا الموقف يمكن أن نجده لدى التقليديين والمتدينين من رجال الإدارة التونسية، ويمكن أن نجده عند المتأثرين بالثقافة الفرنسية الذين درسوا في المؤسسات التربوية الفرنسية في تونس وخارجها. لكن الأهم هو موقف النخب السياسية من اللغة العربية التي لم تختلف في معظمها بين حكمَي بورقيبة وبن علي، إذ كانت نخبًا فرانكفونية معادية للعربية ولانتماء تونس العربي الإسلامي، حتى تجرأ بعضها على إعلان ذلك صراحة.

بعد ٢٣ سنة من مجيء بن علي وإطاحتها في انتفاضة ١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠ التي انتهت ثورة شعبية في ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، تبرز قضية اللغة والهوية كأنها لم تناقَش البتة طيلة تلك الفترات بما يعني أن تضمينها النصوص المؤسِّسة كانت شكلية ولم تأخذ أبعادًا حقيقية في مؤسسات الدولة وبرامجها، هذا إذا استثنينا بعض المؤسسات الموصوفة بالتقليدية مثل وزارة العدل وجهاز القضاء.

يبرز ذلك بحدة كبيرة في برامج الأحزاب السياسية القديمة منها والناشئة حديثًا بعد ١٤ كانون الثاني/ يناير التي يضع معظمها في سلّم أولوياته الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية لتونس.

أقِرّ قانون الأحزاب لعام ١٩٨٨ الذي وُضِع بعد سنة من صعود بن علي إلى هرم السلطة، في فصله الثاني «على أن يعمل الحزب السياسي في نطاق الشرعية الدستورية وعليه أن يحترم ويدافع بصورة خاصة عن الهوية

العربية الإسلامية»، واعتبر في فصله الثالث أنه «لا يجوز لأي حزب سياسي أن يستند أساسًا في مبادئه أو أهدافه أو نشاطه أو برامجه على دين أو لغة»[١٣]، على أرضية أن اللغة والدين مقومان جامعان لجميع التونسيين، لكن بخلفية إقصائية للأحزاب اللغوية، أي القومية والعروبية والأحزاب الدينية أي الإسلامية، إلا أن المرسوم الجديد الذي أصدرته هيئة تحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي البرلمان غير المنتخب وصادق عليه الرئيس الموقت يومذاك، فؤاد المبزع، والمتمثل بالمرسوم المنظم للأحزاب السياسية[١٤]، طمس مسألة الهوية بالكامل وألغى الفصلين المتعلقين بإقرار الهوية العربية الإسلامية لتونس باعتبارها أحد شروط قبول أي حزب أو رفضه.

لعل ذلك يعود إلى السيطرة الكاملة لأحد الأحزاب السياسية وهو حركة التجديد اليسارية وريثة الحزب الشيوعي التونسي على الهيئة المشرّعة للقوانين المنظمة للحياة العامة في ظل غياب برلمان منتخب بعد أن حُلَّ المجلسان التشريعيان وأُلغِيَ العمل بالدستور، وهي بعض مطالب الثورة التي تحققت، والمعروف أن هذا الحزب لا يعترف بهوية تونس العربية الإسلامية بل ينحو إلى التعدد في الهوية التونسية الأفريقي والمتوسطي وربما الفرنسي بسبب تعاقب الحضارات والثقافات التي عرفتها تونس. ومن مؤشرات ذلك عدم الحديث بالعربية في اجتماعات هذا الحزب، وإعطاء الأولوية للفرنسية لتليها الدارجة التونسية. نجح ذلك اللون السياسي في إلغاء فصلَي الهوية العربية الإسلامية من المرسوم المتعلق بالأحزاب السياسية، لكنه فشل في إلغاء التنصيص على الهوية العربية الإسلامية لتونس في وثيقة العهد الجمهوري الصادرة عن الهيئة نفسها، الذي جاء فيه: «تؤكد الوثيقة أن تونس دولة ديمقراطية، حرة، مستقلة، ذات سيادة، والإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها، وأن هوية الشعب التونسي: عربية، إسلامية، متفاعلة تفاعلًا خلاقًا مع قيم الحداثة والتقدم»، كما فشل

(١٣) قانون الأحزاب منشور في: **الرائد الرسمي**، العدد ٣١ (٦ أيار/ مايو ١٩٨٨)، ص ٧١٥.

(١٤) المرسوم الرقم ٨٧ (٢٠١١)، مؤرخ في ٢٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، وهو يتعلّق بتنظيم الأحزاب السياسية.

الاتجاه نفسه في مقاومته تضمين رفض التطبيع مع الدولة العبرية ضمن العهد المذكور، وهو ما يُعتبر من القضايا المتعلقة بالهوية. ويفسِّر النجاح والفشل بالزخم الكبير والصراع الحاد في داخل الهيئة لمّا ناقشت وثيقة العهد الجمهوري في حين استقال ثلثها وباتت المراسيم تمرر تمريرًا لمّا ناقشت القانون المنظم للأحزاب ونظيره المتعلق بالجمعيات.

تُعتبر مسألة اللغة والهوية من القضايا التي تنال إجماع الأحزاب السياسية أو أغلبيتها الساحقة، ومع ذلك أدّت دورًا مهمًا في الفرز الانتخابي الذي شهدته تونس يوم ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر الذي أفضى إلى تشكيل المجلس التأسيسي. إن المهتمين بالمشهد السياسي يُقرّون بأن التصويت لم يكن على أساس البرامج الانتخابية للأحزاب، بل على أساس الموقف من الهوية بشقيها اللغوي والديني، وهو النهضة (الحزب الإسلامي) والمؤتمر من أجل الجمهورية (الحزب العروبي) في المراتب الأولى في الترتيب لشعور الناخب بنوع من الصدقية في خطابها تجاه مسألة الهوية التي تعرضت لاعتداءات مباشرة في وسائل الإعلام المرئية إبان الحملة الانتخابية التي سبقت يوم ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١.

حظيت قضية اللغة بمناقشات كثيرة في المجلس التأسيسي، وفي المنابر الموازية للمجتمع المدني ووسائل الإعلام، ولا سيما الإشكال الذي طرأ حول استعمال نائبة عن حزب التكتل الفرنسية في مداخلاتها بسبب عدم معرفتها بالعربية لإقامتها في فرنسا. أثارت تلك الحادثة جدلًا كلاميًا في داخل المجلس، ولغطًا كبيرًا في وسائل الإعلام والشبكات الاجتماعية حول الموقف من العربية، وهي مقدمات للنقاش العميق الذي من المفترض أن يشهده المجلس التأسيسي، والذي سبقته نقاشات وردود أفعال حول موقف راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة ومنظّرها، من الفرنسية، ورؤية المنصف المرزوقي، الرئيس الحالي للدولة التونسية إلى العربية.

١ ـ موقف الغنوشي من الفرنسية

يقول راشد الغنوشي: «التعريب أساسي ونحن عرب»، ويضيف «أصبحنا نصف عربي نصف فرنسي [فرانكو ـ أراب] وهذا تلوث لغوي»، لكنه لا يعتبر ذلك موقفًا من اللغات الأجنبية عمومًا، إذ قال: «نحن نشجع

تعلم اللغات خصوصًا أكثرها حيوية من دون إن نفقد هويتنا»[١٥]. وهذا الموقف لم يُثر حفيظة الحكومة الفرنسية التي تعتبر تونس إحدى مستعمراتها القديمة ومجال تدخلها الحيوي وعضو المنظمة الدولية للفرانكفونية فحسب، بل أثار جدلًا واسعًا في صفوف النخب الفرانكفونية التونسية التي تعتبر الفرنسية «غنيمة حرب»، بحسب عبارة الجزائري كاتب ياسين، لا يمكن التنازل عنها، وهي خط أحمر لا يمكن مساسه، بل يجب الحفاظ عليها بحسب رأيهم.

٢ ـ موقف المنصف المرزوقي

يتولى المنصف المرزوقي مهام رئيس الدولة التونسية وهو الرجل المنتخب من المجلس التأسيسي (برلمان الثورة التونسية). نشر المرزوقي في ٦/ ١١/ ٢٠١١، قبل انتخابه رئيسًا بنحو شهر، مقالة على موقع الجزيرة نت بعنوان: «أي لغة سيتكلم العرب في القرن المقبل؟»[١٦]، لخص فيها وضع اللغة العربية اليوم في تونس، والمشاكل التي تعانيها، ومدى قدرتها على أن تنهض وتحتل موقعًا في أوطانها. وخلاصة رؤية المرزوقي تتمثل في ما يلي:

ـ وقع التحرر النهائي من كل قواعد الكتابة وعلى رأسها الكتابة بالأحرف العربية، والذروة هي كتابة اللهجة التونسية ـ تتخللها جمل فرنسية ـ بالأحرف اللاتينية، ما يعطي في نوادي الحوار هريسة لغوية أصبحت تستعصي على الحل ويصعب قراءتها إلا بمشقة بالغة، الشيء الذي يدفع مباشرة إلى المرور إلى ما يبدو مكتوبًا بالعربية أو بالفرنسية. وهذا الخليط اللغوي لا ينحصر في الفيسبوك، بل بات هو القاعدة في الإذاعات الحرة وفي إحدى القنوات التلفزيونية الخاصة هي نقمة على اللغة العربية، على حد قول المرزوقي.

ـ قد نكون بحاجة في يوم قريب إلى جمعية للدفاع عن اللغة العربية

---

(١٥) تصريح إلى إذاعة اكسبريس أف إم بتاريخ (٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١).

(١٦) المنصف المرزوقي، «أي لغة سيتكلم العرب القرن المقبل؟،» الجزيرة نت (٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/8c6519ee-e85c-4f8c-bb8a-2eb47f726517.htm>.

في تونس. ويتساءل المرزوقي هل ستمنح السلطات رخصة لمثل هذه الجمعية، وأغلب الأحزاب السياسية أصبحت تعتمد العامية في إشهارها السياسي، مديرة الظهر للغة التي جمعت شملنا في هذا البلد، وجمعت شمل شعبنا مع بقية شعوب الأمة؟ أضف إلى هذا أن الدولة نفسها قدمت «القدوة» وهي تنشر على الملأ الدعوة للتسجيل في القوائم الانتخابية شعارًا بالعامية «وقيت باش تقيّد»، أي حان الوقت للتسجيل.

ـ لا تناقض أو تنافس بين فصحى وعامية، فليس هنالك عامية، بل هي عاميات متعددة، لمن يطالبون بكتابة «اللغة التونسية» ركيزة هويتنا الوطنية المزعومة، كيف سنكتب «أنا»؟ أتصبح «ناي»، كما يقول سكان الوطن القبلي أم أننا ننقشها «آني»، كما يقول أهل الساحل، أو نرَجّح «أني»، كما يقول الجنوبيون، ولِمَ لا يستقر بنا المطاف عند «نا»، كما يقول أهل قفصة؟

ـ العربية لغة فريدة من نوعها بحسب المرزوقي، إذ تملك خلافًا لكل لغات الدنيا نوعًا من التأمين على الحياة، فما دام القرآن باقيًا ستبقى العربية تتطور وتتراكم حولها عاميات لا تبعد منها، مثلما تحوم الكواكب والأجرام حول الشمس. وما يجعل المقارنة أيضًا غير واردة أنه في الوقت الذي تتوسع فيه هذه اللغة الجبارة، نرى العاميات تقترب منها شيئًا فشيئًا، ما يضعنا في حالة تاريخية لا علاقة لها بما عرفته أوروبا في بداية نهضتها من تخلٍّ تدريجي عن لغة سيسرون (Cicéron) (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م.) لفائدة اللغات المحلية.

ـ العربية هي العمود الفقري للأمة، ولا وجود لها إلا بوجوده، فأمتنا خلافًا لكل الأمم، لا تسكن أرضًا بل تسكن لغتها. وهذه الأخيرة هي القاسم المشترك الأول والأخير لجميع شعوبها. ومن ثم فإن كل إضعاف للُّغة هو ضرب لوجود هذه الأمة، وحتى ضرب للشعوب.

ـ العربية هي التي تفتح أمام كتّاب تونس ومغنيات لبنان وشعراء العراق. . . إلخ «سوقًا» تفوق أضعافًا تلك السوق البالغة الضيق للعامية التونسية أو اللبنانية أو العراقية. ومن ثم من الضروري تنميتها والدفاع عنها بكل الوسائل التعليمية والقانونية لمصلحة شعوب ستفقد الكثير إن هي اختارت الانغلاق على هويتها القُطرية.

ـ إقرار اللغة العربية لغة رسمية للدولة يعني أن مهمة الدولة حماية هذه اللغة وتطويرها.

ـ لا مجال لاعتبار اللهجات المحلية عدوًا أو منافسًا للفصحى، بل هي فروع من الجذع المقدس يجب الحفاظ عليها وتنميتها، مع إعطاء عناية خاصة للتراث الشعري الشعبي. أما عندما تتعايش العربية في الفضاء المشترك مع لغات محلية غير عربية الأصول، مثل الأمازيغية في الجزائر والمغرب، والبولارية في موريتانيا، فإن من واجب الدولة تنمية هذه اللغات وتشجيعها، بل وحث الناطقين بالعربية على تعلمها لأنها جزء من التراث المشترك، إذ لا أخطر ولا أكذب من الخلط بين اللغة عنصرًا ثقافيًا موحدًا والانتماء إلى «عرق» عربي لم يوجد يومًا. ونحن العرب منذ الأزل شعوب مختلطة تتدافع في شرايينها دماء أعراق وأعراق.

ـ من بين أخطاء الاستبداد وخطاياه (باستثناء واحد هو الاستبداد السوري بحسب المرزوقي) اعتبار العربية غير قادرة على أن تكون لغة العلم، والحال أنه لا توجد أمة ازدهرت بلغة غيرها. هذا الخطأ الاستراتيجي جعل منا أمة تابعة ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا لم تتكلف حتى عناء الترجمة، والحال أن مجهود الترجمة كان بداية النهضة العربية الأولى(١٧).

أثارت مقالة المرزوقي نقاشًا طويلًا على صفحات النت في موقع الجزيرة (نحو ٢٣٢ تعليقًا) وفي غيرها من صفحات التواصل الاجتماعي. واللافت هو القدرة التشخيصية للمشاكل الحقيقية التي تعانيها العربية في تونس، وبخاصة العاميات الجديدة المتشكلة في بعض الأحياء الراقية في العاصمة حيث تدمج فيها الفرنسية من دون صعوبة تُذكر ومن دون إحساس بالمسؤولية تجاه المسألة اللغوية. والمفارق في تلك اللغة التي تُكتَب بحروف اللاتينية في الإرساليات القصيرة للهاتف المحمول، وفي فضاءات التواصل الاجتماعي، وبخاصة الفيسبوك، وتستخدمها كثيرًا الإذاعات المحلية في العاصمة وبعض المدن الكبرى، المفارق أن مستعمليها، ومنهم شريحة واسعة جدًا ممن تلقت تعليمًا جامعيًا، لا يشعرون بالمسؤولية تجاه اللغة العربية وتوفير الحماية

---

(١٧) المصدر نفسه.

الضرورية لها من التشويه، ومن منافسة لغات أخرى، وبخاصة الفرنسية.

وقف المرزوقي على العلاقة الضرورية بين العربية والأمة، واعتبر الأولى العمود الفقري للثانية، وأقر ضرورة حماية الدولة للُغة العربية وتطويرها، لكن موقعه تغير اليوم إلى هرم السلطة السياسية، وهذا يعطيه الفرصة لتحويل أفكاره من مجرد طوباويات تقوم على التمني إلى سياسات قابلة للتنفيذ. أي دور سيقوم به لفائدة اللغة العربية وهو في موقع الرئاسة؟ ولا سيما أن نظيره وأحد أسلافه، وهو الرئيس بورقيبة، لم يدخر جهدًا في تنفيذ قناعاته وأيديولوجياته في حماية اللغة الفرنسية على حساب العربية في يوم ما من تاريخ تونس.

خامسًا: التحديات التي تواجه العربية في تونس اليوم

١ ـ تحدي العامية

لا توجد عامية واحدة في تونس بل عاميات متعددة مختلفة من جهة إلى أخرى، وحتى في الجهة الواحدة. ولعل ذلك يرتبط بعوامل عدة من بينها الطبيعة الحضرية أو الريفية للسكان وتأثير المناطق التخومية؛ فلغة الجنوب الشرقي المتاخم للحدود مع ليبيا أقرب إلى اللهجة التي يتكلمها سكان طرابلس، وهذا بطبيعة الحال راجع إلى العلاقات المفتوحة التي كانت سائدة تاريخيًا في مستويات عدة أسرية وعشائرية وتجارية وعلمية وحتى قضائية قبل رسم الحدود التونسية الليبية عام ١٩١٠ وبعدها. وينسحب الأمر نفسه على اللهجات التي يتكلمها سكان المناطق المحاذية للجزائر؛ فهناك اشتراك في المنظومة الاصطلاحية، وفي طريقة النطق وموسيقاه.

مع ذلك، فإن العاميات المنتشرة في تونس وإن تنوعت واختلفت شيئًا ما، تبدو أصولها العربية متأكدة، إذ إن أغلبية مصطلحاتها وحتى نحوها وصرفها هي عبارة عن عربية غير مقننة. وعندما نتأمل في أصول الكلمات المستخدمة، كثيرًا ما نجد لها تأصيلًا وتفسيرًا في معاجم اللغة القديمة، مثل **الصحاح** أو **لسان العرب** أو غيرهما، باستثناء الكلمات التي دخلت من الفرنسية مع الاستعمار الفرنسي لتونس، أو الإيطالية، أو المالطية يوم كانت تونس منطقة جذب للعمالة من تلك البلدان في القرن التاسع عشر وبداية

القرن العشرين. لكن المهمّ هو أننا لا نستطيع الحديث عن عامية واحدة موحدة يمكن أن تنافس العربية أو تكون بديلًا منها، كما يحلم بعض رافضي العربية والمعادين لها.

أنتجت تلك العاميات شعرًا شعبيًا متميزًا، لكنه يمثل رافدًا للعربية وليس بديلًا منها، فالشاعر الشعبي ينظم الشعر الملحون، لكنه شعر موزون ومقفّى وله معنى من حيث تمثله لقضايا الناس لقرب الشاعر الشعبي منهم والتصاقه بهم، وللدور التأريخي الذي تولاه هذا الشعر في المحطات التاريخية المتعلقة بتونس ومحيطها العربي، فالشعر الشعبي هو أحد تعبيرات الثقافة العربية، لا الوطنية بمعناها القُطري فحسب؛ علمًا أن الشاعر كثيرًا ما يكون قادرًا على نظم الشعر بالعامية والفصحى إذا كان متحصلًا على الحد الأدنى من المستوى التعليمي، أما إذا كان محدود القراءة والكتابة فإنه يضع شعرًا بالعامية ويحفظه بما تضمنه له موهبته الشعرية. والشعر الشعبي يكاد يمثل الاستثناء الوحيد في كتابة العاميات، ذلك أننا لا نكاد نعثر على أجناس أخرى من الكتابة بالعامية إذا ما استثنينا المحاولات الصحفية الخجولة التي أُنتِجت في بعض الصحف في بداية القرن العشرين، أو التي أُنتج بعضها الآخر في ظل حكم بن علي وبعد الثورة. لكن هذا النوع من الكتابة بقي محدودًا جدًا، ويجد القرّاء في المناطق الداخلية للبلاد صعوبة في فهمه. لكن الثابت هو أن العامية بوصفها بديلًا للعربية لم تجد تأصيلًا علميًا من دعاتها عبر تدريسها في الجامعات أو كتابة أعمالهم الأكاديمية بها بدلًا من العربية والفرنسية، ذلك لأنهم يعلمون أنها ستُواجَه بالاستهجان وستبقى طيّ الرفوف ولن يطّلع عليها أحد، فضلًا عن أنها لم تراكم ولو النزر القليل من الأعمال المنشورة التي يمكن استخدامها باعتبارها مراجع.

لكن من الضروري الإقرار بأن العربية في تونس تواجه مشكلين رئيسَين: **الأول** هو تشكل نوع جديد من العامية في تونس العاصمة هي خليط هجين بين مصطلحات آتية من العربية وأخرى من لغات متعددة مثل الفرنسية والإيطالية والإنكليزية، وتتخللها جمل كاملة بالفرنسية، لا مجرد كلمات. والخطر **الثاني** الذي يتهدد العربية في هذا المستوى هو كتابة هذه العامية الجديدة بالحروف اللاتينية وانتشارها في الاستعمال اليومي للرسائل القصيرة

التي ترسل بواسطة الهاتف المحمول، وكذلك استخدامها في المناقشات والتعليقات وفي الجدل الدائر في الفضاء الافتراضي من فيسبوك وتويتر ويوتيوب وغير ذلك. وهذا النوع ينتشر لدى شريحة واسعة وعريضة في تونس من شباب الجامعات والتعليم الثانوي وكذلك من عامة الناس الذين لم تسعفهم المدرسة في تعلم الكتابة بالعربية أو الفرنسية أو حتى الإنكليزية. والمفارق في ذلك النوع من الكتابة الذي بات واسع الانتشار أنه لا يخضع لرقيب أو قاعدة معينة. وهو نوع من الكتابة يشعر أصحابه بالخجل الشديد والإحراج عندما يخطئون في كتابة الفرنسية أو نطقها بينما «يكسرون» العربية بعامياتها آلاف المرات في اليوم من دون أي تأنيب ضمير.

استقرت هذه «اللغة الجديدة» عامية تونس العاصمة وبعض المدن الكبرى مستخدمة في بعض الإذاعات الجديدة التي تبث محليًا ووطنيًا، من ذلك موزييك وشمس وإكسبرس وجوهرة، كما أشرنا سلفًا، هذه الإذاعات باتت تمتلك تغطية جغرافية واسعة بعد أن كانت مقتصرة على تونس العاصمة ويتابعها جمهور واسع من الشباب، وتعطي مساحة كبيرة للفرنسية والإنكليزية عبر بثّ أغانيها، وتستخدم لغة حوارية ممزوجة فيها كثير من العامية واللغات الأجنبية وقليل من العربية. ولم يقتصر الأمر على الإذاعات المسموعة بل شمل محطة تلفزيونية ظهرت في السنوات القليلة الماضية وهي «تلفزيون نسمة» التي لا تخفي عداءها لعروبة التونسيين وللُغة العربية، معتبرة إياهم بربرًا أو متعددي الأعراق والثقافات والهويات، ومترجمة ذلك في نشراتها الإخبارية التي تبث بالدارجة، وفي البرامج الحوارية فضلًا عن أنها تحمل شعار «نسمة قناة المغرب الكبير»، وهي بذلك تعود بالنقاش السياسي إلى ما قبل توقيع اتفاقية وجدة عام ١٩٥٨ بين فصائل الحركات الوطنية المغاربية التي أقرت بالمغرب العربي الكبير، وأكدته اتفاقية اتحاد المغرب العربي لعام ١٩٨٨.

٢ ـ تحدي البربرية

المشكل الثاني الذي سيواجه العربية في تونس هو مشكل البربرية، حتى إن لم يشكل الناطقون بها سوى عدد محدود لا يتجاوز ٠,٥ في المئة من سكان تونس، مندمجين ثقافيًا واجتماعيًا في النسيج الوطني. لكن تنامي النزعة البربرية في الجزائر والمغرب وأخيرًا في ليبيا، وما يتلقونه من دعم

من المنظمات البربرية العاملة في أوروبا والمدعومة بدورها من الحكومات الغربية، بات يلقي بظلاله على الواقع اللغوي في تونس. ومن أبرز ذلك ظهور جمعيات بربرية بعد الثورة وعقد مؤتمر كبير في جزيرة جربة التي ينتمي بعض سكانها إلى الإثنية البربرية وإلى المذهب الأباظي الخارجي الذي يحتمي به تاريخيًا بربر جبل نفوسة في ليبيا ومزاب في الجزائر. نظم هذا المؤتمر الكونغرس البربري العالمي بحضور نشطاء بربر من دول كثيرة، وبات المطلب الرئيس لهذه الأنشطة هو الاعتراف باللغة البربرية وتدريسها في المدارس وإدخالها في النسيج اللغوي المعترف به من الحكومة التونسية على الرغم من المشاكل الكبيرة التي يلاقيها تدريس البربرية في المغرب والجزائر بعد الاعتراف بها لغة وطنية هناك. وهذا المطلب يعود إلى سنوات عدة خلت عندما تمكنت منظمة تمازغة البربرية الناشطة في فرنسا من تحويله إلى مطلب يتعلق بحقوق الإنسان، ودخل في مشمولات مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وقضايا الشعوب الأصلية ولغاتها، الذي استجوب الحكومة التونسية في ذلك بما يعنيه من تدويل لمسألة لغوية هي البربرية[١٨].

٣ ـ تحدي اللغات الأجنبية

المشكل الثالث الذي تعانيه العربية في تونس هو صراعها مع قوى منظمة ومدعومة ماليًا وإعلاميًا؛ فالفرنسية ـ التي افتكت لها مكانًا كبيرًا في تونس على الرغم من أنها تحمل معها إرث الاستعمار الثقيل ونوعًا من الغموض في الهوية لدى مناصريها باعتبارهم ليسوا فرنسيين ولا يمكن أن تقبلهم فرنسا وتدمجهم مهما بلغ حذقهم للفرنسية ـ تجد دعمًا ماليًا ولوجستيًا ودعائيًا من الحكومة الفرنسية ومن المنظمة الفرانكفونية العالمية على الرغم من عجزها عن المنافسة العالمية مقارنة بالإنكليزية أو حتى لغات أخرى، ولعل الجدول الرقم (١٢ ـ ١) يعكس لنا وضع العربية مقارنة بكل من الفرنسية والإنكليزية من خلال الأقسام المدرّسة للّغات الثلاث وعدد المدرّسين في الجامعات التونسية وفق أرقام وزارة التعليم العالي.

---

(١٨) سالم لبيض، **الأقلية البربرية في تونس** (تونس: المركز العربي للدراسات السياسية والاجتماعية، ٢٠١١).

الجدول الرقم (١٢ ـ ١)

معدد المدرّسين في الجامعات التونسية بحسب لغات التدريس

اللغة	عدد الأقسام في مختلف الكليات	مدرّسون قارون برتب جامعية	مدرّسون متعاقدون برتبة مساعد تعليم عالٍ	مدرّسون ملحقون من التعليم الثانوي	مدرّسون أجانب	مجموع المدرّسين
العربية	٨	٢٥٤	٤٧	٢٧	١	٣٢٩
الفرنسية	١٢	٣٢٤	٩٣	٦٣٦	١٤	١٠٦٧
الإنكليزية	١٢	٢٢٦	١٠٧	٩٥٢	٢١	١٣٠٦

تبين تلك الأرقام أن حجم المشتغلين باللغتين الأجنبيتين يزيد مرتين بالنسبة إلى الفرنسية وثلاث مرات بالنسبة إلى الإنكليزية مقارنة بالعربية، وهو ما يعني أن اللغة الوطنية تحتل مرتبة الدونية وينفق عليها أقل بكثير مما ينفق على غيرها من اللغات على الرغم من عدم وجود وثيقة دستورية أو قانونية تنص على ذلك. ولعل الخلفية التي حكمت الواقع اللغوي تتمثل بأن دخول عالم الحداثة والتقدم بما يعنيه ذلك من استقلال اقتصادي وتنموي ومن عدالة اجتماعية ومن حريات خاصة وعامة وديمقراطية تداولية، لا يتم إلا بامتطاء ظهر تلك اللغات الحية والثقافات التي أنتجتها. لكن هذه المقولة أسقطتها الثورة التونسية التي أعادت النقاش إلى نقطته الأولى حول حقيقة الحداثة التي عاشتها تونس في ظل الأنظمة التي سادت خلال الخمسين سنة المنقضية، والتي عاشت على وقع شعار الانفتاح على الخارج بما في ذلك اللغوي منه. والسؤال الذي بات حاضرًا بشدة هو: هل تتحقق الحداثة في ظل الانفتاح على اللغات الأجنبية وطمس العربية باعتبارها لغة وطنية؟

إن إنفاق التونسيين من دافعي الضرائب على الفرنسية أو حتى الإنكليزية بالحجم الكبير الذي نشاهده اليوم في المؤسسات التعليمية الثانوية والجامعية التي تؤمّن جل دروسها بغير العربية باستثناء النزر القليل من الآداب والعلوم الإنسانية، يُعَد نقضًا لمطالب الحركة الوطنية في جعل العربية لغة وطنية لا لغة قومية فحسب، بوصفها اللغة التي تعرضت للطمس الاستعماري في إطار ضرب معالم الشخصية الوطنية، وهي مطلب للفئات الشعبية التي لا تعرف الفرنسية ولا تستعملها.

بيّنت الثورة أن تلك الفئات تختلف عن النخب الفكرية والسياسية في مطالبها، إذ كانت هذه الأخيرة تدعو إلى إصلاحات، بينما كانت الشرائح الشعبية تطالب بتغيير جذري للواقع السياسي بما في ذلك السياسات اللغوية المعتمدة من الحكومات المتداولة في حكومتي بورقيبة وبن علي. ولم تتوانَ تلك الشرائح عن اعتبار النخب التي تقطن في الأحياء الراقية في ضواحي تونس وتستعمل الفرنسية أو عامية العاصمة في تخاطبها اليومي في منازلها وفي مقاهيها وفي مختلف أنماط تواصلها، لا تشبه عامة الشعب. هذا الاختلاف في التشابه لا يقتصر على المستوى المادي أو الفكري أو نمط العيش، بل يشمل اللغة المتداولة والمستعملة أيضًا، وعبّر الطاهر لبيب عن تلك الحقيقة في مقالة كتبها في مطلع ثمانينيات القرن المنقضي، قائلًا: «العربية هي لغة الجماهير العربية الوحيدة خلافًا للنخب الفكرية والسياسية التي يمكنها الاتصال بلغة أجنبية، والعربية هي التي تضمن تفتح الجماهير محليًا وعربيًا وعالميًا. أما إذا اعتبر مجتمع ما أنه متفتح من دون أن تتفتح جماهيره العريضة فهذه مجرد تسمية»[١٩].

٤ ـ تحدي الشارع اللغوي

تخوض العربية في تونس معركة أخرى مسكوتًا عنها هي معركة الشارع. ولا تصارع العربية الفرنسية في الشارع من حيث تسمية الأنهج والأزقة والأحياء والشوارع فحسب، بل تصارع الهجين اللغوي المشكّل من العامية المخترقة بالفرنسية. لم تتغير تسميات كثيرة مع مغادرة الفرنسيين تونس عام ١٩٥٦؛ إذ بقيت تلك التسميات تحيل على أبطال ومدن ووقائع فرنسية مهمة، لا على ما يناظرها وطنيًا تونسيًا أو عربيًا. ولمّا تشكلت الأحياء والأنهج الجديدة في ظل «دولة الاستقلال» وجدت التسميات العربية من جديد نفسها وجهًا لوجه مع التسميات والرأسمال الرمزي الأوروبي والغربي، فبالقدر الذي ظهرت فيه أسماء شخصيات تاريخية وطنية أو عربية ظهرت معها أسماء أعلام غربية. وهذا يعود إلى دور النخبة المسيرة للبلديات

(١٩) الطاهر لبيب، «العجز عن التعريب في مجتمع تابع،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨١).

المتولية أمر تنظيم شأن الشارع. لكن الاختراق الفاضح الذي تعانيه العربية في علاقتها بالفرنسية وبالعامية هو الواجهات الإعلانية للمحلات بأصنافها، إذ لا يقتصر الأمر على المحالّ والمؤسسات الخاصة التي كثيرًا ما تكتفي بإعلانات مكتوبة باللغة الفرنسية أو هي معرّبة إلى العامية، بل بات الأمر ملازمًا لمؤسسات الدولة ويافطاتها الإشهارية والإعلانية حيث تكون لدى بعض المؤسسات بالفرنسية فقط، وتكون لدى أخرى مزدوجة، وهذا في أفضل الأحوال. إن اللغة المستخدمة في الإعلانات والإشهار تعكس بدورها نوعًا من استبطان التبعية الثقافية والشعور بالنقص والولوع بالتشبه بالغالب، كما يقول ابن خلدون، إذ لا مبرر لذلك الاستعمال سوى الشعور الباطني بالغلبة والسلوك الظاهر المبني على المحاكاة لنموذج معين يُعتقد تحت هيمنة أيديولوجيا الحداثة الغربية والفرنسية منها أن الكتابة بالفرنسية بخاصة تمثل انخراطًا في تلك الحداثة، وهذا السلوك لا يقتصر على عامة الناس بل يظهر بشدة لدى النخب المتعلمة النافذة في المؤسسات الإدارية التي تتولى تخطيط المدن ورسم معالمها وتغض الطرف عن التلوث اللغوي الذي ساد في الشارع التونسي على الرغم من وجود القوانين التي يمكن أن تحدّ منه.

خاتمة

يقف هذا العمل الذي يستخدم التحليل السوسيو ـ سياسي للمسألة اللغوية في تونس على حقيقة مفادها أن الدولة التونسية إبان مختلف مراحلها لم تكن إلى جانب اللغة العربية بوصفها اللغة الوطنية للمجتمع، وإن أقرت ذلك دستوريًا في دستور دولة الاستقلال. وقد نجد تبريرًا لمثل تلك المواقف إبان حكم البايات أو الحكم الاستعماري، لكن لا نجد تبريرًا لوقوف الدولة المستقلة إلى جانب اللغة الاستعمارية القديمة على حساب العربية اللغة الوطنية حتى إن كانت الفرنسية لغة حداثة كما يقولون، والعربية لغة ماضوية أو لغة أدبية في أحسن الأحوال. مرّ قرن من الزمان والعربية تواجه تلك العلاقة المختلة في موقف الدولة التي من المفترض أن تكون التعبير السياسي للمجتمع بما في ذلك لغته الوطنية، وبالتالي حمايتها وتنميتها والنهوض بها. لكن الأمر انتهى إلى أن تخلق اللغة العربية آلياتها الذاتية التي هي من صنع المجتمع نفسه لتتمكن من البقاء والاستمرارية في

مواجهة المنافسة غير النزيهة التي فرضتها السوق اللغوية. فالفرنسية المنافس الرئيس للعربية تقف وراءها الدولة الفرنسية والمنظمة العالمية للفرانكفونية ماليًا ولوجستيًا، ولها استراتيجيات محددة مفادها أن من يمتلك لغة شعب يمتلكه بالكامل وذلك في مواجهة مقولة مهمة وهي أن اللغة أم العلوم وكل شعب يحقق أمنه واستقلاله اللغوي بإمكانه بناء كيان قادر على الاستقلال الحقيقي، وهذا هو جوهر التحدي الحقيقي أمام الثورة التونسية التي جاءت لتثبّت استقلال تونس بعدما تبين أن الذي حدث عام ١٩٥٦ كان استقلالًا شكليًا لا غير.

الفصل الثالث عشر

لغة الهُوية والتعلم بين السياسة والاقتصاد
نموذج تماسكي تنوُّعي وتعدُّدي

عبد القادر الفاسي الفهري

في إطار لساني مجتمعي/ سياسي/ اقتصادي، تتوخى هذه الدراسة تحديد العلاقة والارتباط القوي بين لغةِ التعلم ولسان الهوية، بالنظر إلى الأبعاد المتعددة، والطبيعة الشمولية للحلول، حتى حين يبدو الأمر متعلقًا بما هو تعليمي محض، مثل طرق التدريس المتقادمة أو النصوص والأنشطة اللغوية غير الجذابة. . . إلخ. فالمشكل التعليمي قد لا يكون إلا انعكاسًا لاختيارات لغوية أساسها سياسي، تخدم مصلحة نظام سياسي معيّن غالبًا ما تغيب فيه علاقة التعاقد بين الحاكم والمحكوم (أو الديمقراطية)، أو اقتصادي تتحكّم به مصلحةُ فئة اجتماعية مهيمنة تستفيد من وضعها ودورها اللغوي والاقتصادي لاحتكار الثروة والامتيازات المادية والرمزية، على حساب عموم الشعب، وضدًا على العدالة الاجتماعية واللغوية.

تُمثل دراسة الوضع اللغوي في المغرب العربي حالةً جديرةً بالبحث والاهتمام، تُبيّن كيف أن التبعية اللغوية الحالية للنخب السياسية والاقتصادية والفكرية والأدبية التي تقف حاجزًا بوجه التحرر والسيادة والاعتزاز بالهوية، وتمارس الحجْر اللغوي على الشعب، وتمانع إشراكه في القرار، أدخلت التعليم والتكوين والبحث العلمي في دوامة متواترة من الإخفاقات والاختلالات، لم ينفع معها أي مخطط لإصلاح التعليم العمومي وإيقاف الهدر

المدرسي وفشل المنظومة والمتخرجين، وإيجاد لغة مُبَيَّأة وطنية ترفد التواصل والرقي، ويلتحِم بها لسانا الحاكم والمحكوم، أو النخبة الفكرية والأدبية وعموم الشعب. وما يزيدُ دراسة الحالة إثارة أن اللغةَ المهيمنة في المغرب العربي ليست هي لغة العلم والأعمال والتواصل العالمية، اللغة الإنكليزية، بل إنها اللغة الفرنسية، التي تقاوم في عقر دارها من أجل البقاء، بعد أن فقدت دورها باعتبارها لغة عالمية في المجالات المذكورة. ويتجاهل الفرنكفونيون أن الاندماج في الكونية قد يمرّ عبر قطبية متعددة، تمثل فيها العربية إحدى خمس لغات كبرى قوية وندية، تتجاذب التواصل والتبادل العالميين.

تحتمُ علينا أهمية الاعتبارات الاقتصادية ـ اللغوية، إضافةً إلى الأبعاد الأخرى، بناء نموذج تدبير لغوي ـ سياسي ـ اقتصادي من نوع جديد، يحتسب فوائد التماسك والتنوع والتعدد، والمصالح المعرفية والتواصلية والاقتصادية والثقافية للمواطنين، بمختلف مواصفاتهم وفئاتهم، تُسَوِّغُه الاختيارات الديمقراطية (التي تقيم الثقة والاحترام بين الحاكم والمحكوم) والعدالة اللغوية (التي تنصف المواطنين في حقوقهم اللغوية). ولأن العناية بالعربية مطلبٌ جماهيري، علاوة على الاعتبارات الأخرى، فلا محيد عن أن تصبح العربية لسان الديمقراطية والاقتصاد والتعليم، ومختلف المرافق والمواد، مدعومة بلغات التنوع والتعدد[١].

أولًا: سياسة لغوية غير ديمقراطية وغير مُجدِية

١ ـ الرسمية المتعددة وتغييب القانون وكبح الشرعية الشعبية

من المفترض أن ترسيم لغة ما في الدستور يُكسِبُها وضعًا قانونيًا

---

(١) عن الطرح العام لعلاقة اللغة بالسلطة وبالمال، انظر: Pierre Bourdieu, *Langage et Pouvoir symbolique* (Paris: Fayard, 2001), and Francois Grin, «Economic Considerations in Language Policy,» in: Thomas Ricento, ed., *An Introduction in Language Policy* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 77-94.

وعن الوضع في المغرب والعالم العربي، انظر: عبد القادر الفاسي الفهري: **اللغة والبيئة: أسئلة متراكمة** (الرباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٧)؛ **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات الترجمة** (الرباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٥)، و Reem Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics: Topics in Diglossia, Gender, Identity, and Politics* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2009).

يحميها، ويكفل لها الاستعمال في مختلف الإدارات والمؤسسات ومناحي الحياة العامة. وكان يُنتظر أن تقترن مخططات التعريب منذ الاستقلال، مدعومةً برسمية اللغة العربية في الدستور (بصيغة أحادية)، بنهوض شامل يضمن للغة الوطنية الرسمية أن تقوم بمختلف وظائف التعليم ونشر المعرفة والتواصل والإعلام والإشهار. . . إلخ. إلا أن واقع الوضع خالف هذا. وما فتئت وظائف اللغة العربية تتآكل وتتقلّصُ في التعليم، وفي الحياة العامة، إلى أن أصبحت مهددةً بالزوال، بعد أن انزلقت الدولة تدريجيًا إلى رسمية شبه ثلاثية، تدعم الفرنسية وتعمل على إضعاف العربية.

عاش المغربُ في السنوات الخمسين الأولى بعد الاستقلال **رسميةً مزدوجةً**، رسمية قانونية (De Jure) في الدستور والتشريعات همّت اللغة العربية، ورسمية بالممارسة (De Facto) حظيت بها اللغة الفرنسية، فهيمنت باعتبارها لغةَ تعليم النخب، ولغة الأعمال والاقتصاد، ولغة الإعلام والتواصل النافذة عند أصحاب القرار، ولغة الأدب الراقي. . . إلخ. ومنذ تموز/يوليو ٢٠١١، أضاف الدستور الجديد رسميةً ثالثة قانونية هي الأمازيغية (البربرية)، من شأنها أن تقوّي أكثر رسمية الفرنسية على أرض الواقع، وتسهّل تنفيذ الخطط التي هُيِّئت لإعادة انفراد الفرنسية بتعليم المواد العلمية والتقنية في التعليم التأهيلي والعالي، بصفة حصرية.

وقف **ميثاق التربية والتكوين** في المغرب عام ١٩٩٩ على بعض أسس الاختيارات اللغوية، ومستنداتها السياسية والاقتصادية والحقوقية، واقترح تشريعات وقوانين من أجل ترجمة هذه الاختيارات على أرض الواقع. إلا أن الدولة تدخلت (سلبًا) لكي لا تُطبَّق التوجهات الواردة في الميثاق، وأوقفت تطبيق قانون إقامة أكاديمية اللغة العربية الذي صدر في عام ٢٠٠٣. فالدولةُ لا تتوانى في إيقاف تطبيقِ قانونٍ لغوي صادر، حين يُشَمُّ فيه تعارض مع توجهاتها الخفية التي تتنافى وما اختاره الشعب أو ممثلوه. فتعارُضُ القوانين والدساتير اللغوية مع الممارسة هو أحد ملامح السياسة اللغوية في المغرب العربي. والشعب لا يُستفتى في أموره اللغوية، وحتى إن جرى الاستفتاء، وتُرجم في قوانين، فإنها لا تُطبق.

بعد صدور الدستور الجديد (٢٠١١) الذي فقّد الوضع أكثر مما كان

عليه، وترسيم البربرية (الأمازيغية) إلى جانب العربية (مع عدم استيفائها الشروط الدنيا للترسيم)، تُعطى الفرنسية فرصًا أكبر لأن تتقوى رسميتُها الفعلية على حساب اللغات الوطنية والمحلية التي يحتدُّ الصراع بينها. هكذا، يتبين أن اختيارات الشعب، بل وقوانينه، في وادٍ، واختيارات النخب وممارساتها، وإن لم تحظَ بالشعبية، هي التي تحدّدُ فعلًا مصير اللغة على أرض الواقع. فبدراسة الحالة المغربية، نتوخّى النظر في النتائج المترتبة على هيمنة اللغة الأجنبية في التعليم (والحياة العامة)، على حساب ألسُن الهوية، وفي طليعتها اللغة العربية، وانعكاساتها السياسية السلبية، وخصوصًا في مجال الديمقراطية واحترام القانون والحقوق اللغوية للمواطنين[٢].

إن عدمَ احترام الدستور والقانون يترجمُ ابتعاد الحكام عن منهج الديمقراطية أولًا، وهو يمثّل كذلك تدخلًا (سلبيًا) من أجل إيقاف مسيرة انتشار اللغة العربية والنهوض بها في المستوى المطلوب، حتى تصبح لسان التحديث والتنمية والتقدم، وهو كذلك ضربٌ للعناية بعلماء العربية وتأهيلهم وجمع كلمتهم في مؤسسة تعتمدُ البحث العلمي والتربوي، ومواكبة المستجدات في كل الميادين.

٢ ـ النخب والجمعيات ذات النفوذ تكرّس الانفصام اللغوي الهوي

يمكن القول إن لغةَ تعليم النخب في المغرب (داخله وخارجه) مثّلت أساس الانفصام الهوي اللغوي/الثقافي والطبقي في المجتمع المغربي، وأساس الاستثمار الفرنسي في تعليم النخبة المغربية التي أصبحت تحرصُ كل الحرص على نشر اللغة والثقافة الفرنسيتين، وما يترتبُ على ذلك من توابع وأرباح اقتصادية وسياسية. فاللغة الفرنسية في المغرب يرادُ لها أن تصبح حصريًا لغةَ النفوذ السياسي والاقتصادي والأدبي، ولغة الطبقة الحاكمة/المتحكمة، وتصبح اللغة العربية (كما هي الآن)، لغة الطبقة الكادحة أو «المتخلفة»، التي لا تكادُ تطمحُ إلى الارتقاء المجتمعي. زاد هذا

---

(٢) بخصوص شروط الديمقراطية اللغوية، ورفع الحجر اللغوي على المواطنين، انظر: عبد القادر الفاسي الفهري: «الثورة اللغوية القادمة في المغرب،» **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٦/٤/٢٠١١، ولغة وأمة (قيد النشر).

الانفصام حدةً مع حكم العهد الجديد، وخصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وأحداث الدار البيضاء عام ٢٠٠٣، حين قرن بعضُ الجامعيين الفرنسيين التطرّفَ بالإسلام واللغة العربية، فجارت السلطات هذا المنطق، في ما يبدو، وعملت على تقوية الفرنسية في مختلف المرافق مع محاربة العربية وتهميشها[٣]. ومعلومٌ أن تكوين النخبة المغربية المسيّرة يجري في المدارس الفرنسية (مدارس البعثات) التي لا تمنعُ الطفلَ من الحديث بغير الفرنسية في المدرسة في سنّ مبكرة فحسب، بل تطلبُ منه أن يتحدّث الفرنسيةَ في بيته ومع والديه بذريعة تقوية لغته، وهو بذلك يُفرنس والديه، ويصبحُ الحديثُ معهما ومع غيرهما من الأقارب والمعارف بلغة موليير. يمتدُّ هذا «الفَطْم اللغوي المُبكر» طوال الدراسة في البلد، إلى أن يلج التلميذُ مدارسَ المهندسين والجامعات في فرنسا من أجل الدراسات العليا. وبعد التكوين بمواد فرنسية وثقافة فرنسية، يعود المهندس أو الإطار العلمي ليحتل مناصب عُليا في بلده، ويستمرُّ في مساره اللغوي بالفرنسية، ولا شيء في الدولة، أو في الممارسة، يحثّه على العودة إلى لغته الأم. وهناك من يتكوّن في التعليم العام باللغتين العربية والفرنسية، ثم يلتحقُ بالمدارس العليا الفرنسية، فيُفْطَم لغويًا كذلك، وإن متأخرًا. وتُمثّل شبكات مهندسي المدارس العُليا والجمعيات المدنية والنوادي الأدبية... إلخ، إلى جانب الإعلام والإشهار المفرنسين، والمصارف والشركات ودور الأعمال... إلخ، محيطات وفضاءات يُمارس فيها المغربي «لغته» وثقافته ومرجعياته الفرنسية، من دون أن يُضَايَق، بل بالعكس، إذ يُنظر إليه نظرة دونية إن هو تكلّم بلغته، ولو العامية، ولا يلجأ إلى الثقافة والمرجعية العربية إلا في الأمور الفلكلورية.

تكوّنت لوبيات وسلوكات لغوية تدعمُ الفرنسية لغةً للتواصل وللثقافة، لطلب الشغل، وللارتقاء في السُلَّم الاجتماعي، لم توازِها لوبيات وسلوكات لغوية ثقافية عروبية تتيح فرصًا لمتكلمي العربية، أو المكونين بها. بل إن هيمنةَ النخبة الفرانكفونية على الفرص، دفعت بأبناء الشعب إلى محاكاة

---

(٣) حول هذا الاتهام، انظر: Pierre Vermeren, «Langue et Violence au Maghreb,» *Le journal hebdomadaire*, no. 116 (2003).

أبناء الأعيان في سلوكهم اللغوي المهتجر، حتى وإن كانت الفرص لا تتاح باللغة فقط (نتيجة احتكار المخزن وخُدّامه لها). مع ذلك، يظل الانشغال بإتقان الفرنسية وهجر العربية سلوكًا منتشرًا عند عامة الشعب، ما يُعقّد وصفات الحل. ومن الملاحظ أن دعاة التمزيغ أو التدريج (استعمال الدارجة) يشتركون في كون سلوكهم فرانكفونيًا بالأساس، ما يضيفُ انفصامات وازدواجيات أخرى تجعل الشعارات في واد، والممارسة في وادٍ آخر. ويُضافُ أخيرًا إلى هذا الوضع المزدوج لدعاة التعريب (الذين يدفعون بأبنائهم إلى المدارس الفرنسية)، وغياب نخبة مُعَرِّبَة فاعلة ذات نفوذ ومرجعية في العهد الجديد (على غرار ما حدث مع الروّاد أمثال علال الفاسي، أو المكي الناصري، أو المختار السوسي، أو عبد الهادي بوطالب... إلخ)، وندرة أو ضعف الجمعيات التي تدعم العربية في المجتمع وتحميها، مقابلة مع عدد جمعيات دعم البربرية (التي فاقت ٦٠٠ جمعية)، أو الجمعيات التي تدعم الفرانكفونية، أو الدارجة المغربية، مباشرة أو بصفة غير مباشرة(٤).

٣ ـ اللغة الفصيحة في بيئة العداء والحروب اللغوية

هناك ثلاث حركات مُعادية للغة العربية الفصيحة في المغرب، أصلها كولونيالي بالأساس، تتفقُ كلها على عداء اللغة العربية الفصيحة، والكيد لها، والمطالبة بتقليصِ وظائفها في التعليم، بل ونبذها منه. دُعاة الفرانكفونية، وهم الأكثر نفوذًا، يشكّكون في حيويتها وعصريتها في الأساس، ناسبين الحيوية إلى العاميات العربية والأمازيغية، والعصرية والتقنية والعلمية للفرنسية. وهم يدّعون أن لغة التواصل الفاعلة هي الفرنسيةُ أيضًا. أما الحركةُ البربرية المتطرّفة، فتنازع العربية شرعيتها التاريخية، أو عتاقتها على أرض المغرب، وهي تنازعها حيويتها، شعبيتها، رمزيتها،

---

(٤) عن علاقة التعليم بالنخب، وبخاصة فرنسة النخب، انظر: Abdelkader Fassi Fehri, «L'élite, les croisés-linguistes et les langues,» *Libération*, 24/8/2010.

وعن تحكّم فرنسا بتكوين النخب وانتقائها الطبقي، انظر: Pierre Vermeren, *Ecole, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XXe siècle* (Rabat: Alizés, 2002).

وعن رهانات الفرانكفونية في المغرب، انظر: *Les Nouveaux enjeux de la francophonie au Maroc* (Rabat: Ambassade de France, 2001).

وتنازعها خصوصًا دورها الهوي والتماسكي (Cohesive)، مدّعيةً أن معظم الساكنة ذَوو هوية وإثنية غير عربيتين، وأن الاندماج في العروبة هو بمنزلة النبذ اللغوي (Linguicide). . . إلخ. تنسب الحركة الداعية إلى الدارجة كل اختلالات التعليم إلى الازدواجية اللغوية العربية (Diglossia)، وتنفي عن اللغة الفصيحة صفة اللغة الأم، وتطمح إلى الحلول محل الفصيحة في التعليم. هكذا تجدُ اللغة العربية الفصيحة نفسها محاصرة من جهات كثيرة لا تمثل حقيقة مواقف الشعب الإيجابية تجاه العربية، ولا تمثل رأي الأغلبية الفعلية، لكنها مع ذلك مؤثرة بما لها من وسائل مادية ودعم من جهات داخلية وخارجية، بل من الدولة نفسها التي تجدُ في هذا التشتت والتنابز اللغوي الهوي فرصةً لتمرير سياستها اللغوية التي أكثرها خفي، وأقلها معلن. ويجب أن نذكر هنا ما تتعرض له الدولة نفسها من ضغط خارجي، وخصوصًا من جانب الأساتذة والخبراء الفرنسيين الذين يقيمون باستمرار في المغرب، ويذودون عن الفرنسية، والسياسة اللغوية التي يرتؤونها للمغرب (التي مفادها إجمالًا، أن الفرنسية لغة العلم والأعمال والجاه للمغاربة، والدارجة أو البربرية لغات المدرسة في موادها غير العلمية!)، وكذلك السياسة الثقافية، علاوة على التوجهات الاقتصادية والسياسية المرتبطة بإقرار اللغة الفرنسية في هذه الوظائف. ولا بدَّ من التذكير هنا بالآليات والشبكات ونوعية الخطابات التي يوظفها الأكاديميون الفرنسيون، وما يتولّد عنها من خطابات وسلوكات تبعية عند النخب المغربية المفرنسة. ويزدادُ وضع اللغة العربية سوءًا بعد أن قررت الدولة إيقاف مشروع إرساء أكاديمية لخدمة اللغة العربية والنهوض بها، على الرغم من صدور قانونها المنظم، وإقرارها في ميثاق التربية والتكوين عام ١٩٩٩. في مقابل هذا، أنشأت الدولة بظهير ملكي المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي يشتغل على إيجاد الأدوات لتعليمها ونشرها، منذ عام ٢٠٠١. في الوقت نفسه هناك تشجيعٌ للجمعيات التي تدعو إلى التلهيج المفرط، ويتكاثر عدد هذه الجمعيات يومًا بعد يوم، بدعم داخلي وخارجي[٥].

أخيرًا، هناك تراجع في تطبيق مواد الميثاق المتعلقة بإقامة تعدّدٍ لغوي

(٥) انظر: الإحالات في: Fassi Fehri, «L'élite, les croisés-linguistes et les langues».

فعلي، يضمن للغة العربية بقاءها ونهوضها، ويعطي أهميةً لتعلم الإنكليزية، لغة العلم العالمية، ويرفع بيئة التلوث اللغوي والحروب اللغوية التي لا تصلحُ لأي تعليم ناجح للغات. ويؤهل علماء العربية والمدرسين بها لما يخدمها ويخدم مصالح مستعمليها.

ثانيًا: نماذج تدبير الشؤون اللغوية بين الأحادية والتعددية

لمعالجة إشكالات الازدواجية الفصيحة/ العامية، والثنائية العربية/ البربرية، وموقعة اللغات الأجنبية في التعليم، وتحسين بيئة تعلم اللغات والتعليم بها، لا تجدي **نماذج السياسة اللغوية «شبه» الأحادية** (التي تتبنّاها الدولة خفيةً أو علنًا)، لتجاوز الاختلالات اللغوية في التعليم. جوهر هذه النماذج هو أن تتفردَ الفرنسية بالتكوين العلمي/ التقني والفكري/ الأدبي المتميّز للنخبة النافذة، وأن تقتسم ما يُعَدّ هامشيًا في التكوين (التكوين الديني والثقافي الأدبي العام) لغات الهوية التي يُنظرُ إليها على أنها متعددة متنوعة، وفسيفسائية لا يجمع بينها جامعٌ، بل إن المجال يُترك لها للتنازع والتنابز، ولضرب من «الفوضى الخلاقة». هذا الاختيار اللاشعبي، على حساب لغة (أو لغات) الهوية، لم ينجح في حل مشكلة التعليم، وكذلك لم تنجح النماذجُ شبه الأحادية في اتجاه لغة الهوية (مثل نموذج التعريب الشامل الذي تبنّته الحركة الوطنية، والذي يهدف إلى أن تصبح اللغة العربية لغة التعليم شبه الوحيدة في مختلف المراحل، من دون أن تُعطي أهميةً كبيرة للتعلم باللغات الأجنبية المتقدمة، أو للتنوع الهوي المعقول).

بديلًا من هذا، نرومُ استكشافَ **نموذج ذي أبعاد لغوية ثلاثة**، يتكامل فيه التماسك والتنوع والتعدد، بحيث يُعطي أهميةً كبيرةً للغة العربية في التعليم، وتصبحُ لغة التعليم الشاملة، في التعليم الأساسي الإجباري، وفي التعليم التأهيلي والعالي، لكنها تتركّبُ في مجزوءات أو مكوّنات (Modules) متفاعلة مع لغتين أجنبيتين داعمتين في التعليم التأهيلي والعالي، بحسب اختيارات الطالب وقدراته، وبحسب التخصص الذي يلجه. ويتيح هذا النموذج كذلك دورًا مهمًا للغة (أو لغات) الهوية غير العربية، حيث يمكن اقتراح مجزوءات لغوية ذات هوية مركبة، عربية وأمازيغية مثلًا، تهدف إلى الحفاظ على هوية الأقلية وهوية الأغلبية في الوقت نفسه. أو بعبارة أخرى،

نريد استكشاف نماذج تعددية لعلاج المشاكل اللغوية الداخلية، الناجمة عن هويات لغوية متعددة (متصارعة)، قد يكون الحل فيها التركيب (Composition)، لا الذوبان أو الاندماج المطلق (Integration)، بحيث تقع تلبية الحاجة إلى الاختلاف والتنوع (Diversity) من جهة، والحاجة إلى التوحّد والتماسك (Cohesion) في المجتمع الواحد الذي تتعايش فيه أطراف مُتباينة متمايزة. وتمثل بعض بنود ميثاق التربية والتكوين المغربي ترجمةً أولى لهذا النموذج المركّب والمتعدّد والمتنوّع (وإن أحبطت عند التطبيق) الذي يمكن أن يطور في إطار الإقرار بالتعدد الثقافي (Multiculturalism)، والتعدد اللغوي (Multilingualism)، المحكومين بالتماسك المجتمعي. وتكون إحدى مزايا هذه النماذج التعددية أنها تحرص على التماسك والوحدة، وفي الوقت نفسه تسمح بهامش من التفرّد المعقول والمشروع في إطار تعددي تنوعي وطني. وهذه النماذج تُقرُّ بأهمية لغة الهوية، اللغة العربية، في التعليم والتربية، لكنها تقبل أن تترك دورًا مهمًا ومقبولاً للغات الأجنبية في مجالات الاختصاص والتقانة، تأكيدًا للاندماج في الكونية، من دون أن تُغَيِّب اللغة العربية عن هذه المجالات، أو تُقصى منها، بل يؤكد دورها في الفضاءات الكونية. يطبع هذه النماذج كونها تراكمية إغنائية تماسكية وتضامنية، في مقابل النماذج البترية المفقرة والنزاعية التي تشجّعها الدولة، ضمنًا أو علنًا، واللوبيات التي تروم نبذ اللغة العربية(٦).

١ ـ اللسان العربي الجامع وموقعه في النظام اللغوي العالمي

تؤكدُ المعطيات الإحصائية والممارسة اللغوية أن المغاربةَ موحّدون باللسان العربي بسجلاته وأساليبه الفصيحة والدارجة والمتوسطة (Middle Arabic)، ويتمُّ التداول الديمقراطي والتواصل الفعلي مع مختلف طبقات الشعب بهذا اللسان المتنوع، ولا يتعذّرُ التواصل به إلا على نسبةٍ محدودة جدًا من المغاربة قد لا تتجاوز ٥ ـ ١٠ في المئة، ناطقة بالأمازيغية وحدها

(٦) عن بعض النماذج التعددية التي تجاري هذا الطرح، انظر: Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007); William Smalley, *Linguistc Diversity and National Unity* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1994), and Jeffrey Reitz [et al.], *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity* (London: Springer, 2009).

في المناطق النائية المهمشة(٧). فاللسانُ العربي فعلًا يجمعُنا، وهذه ليست دعوة قومية، بل هي إقرارٌ بواقع، وإنصاف للمواطن المغربي في لسانه. وإذا كان المغربيُ اليوم عروبيَّ اللسان أولًا، فإنه لا يشكّك في مزوغة لسان كثير من المغاربة، مزوغة ليست أحادية، بل هي مزوغة مركّبة مع العروبة عند الأغلبية الساحقة للمغاربة.

إذا عدنا إلى الوظيفة الموحّدة والجامعة للسان العربي في المغرب، فإن قيمتها الداخلية تتراكمُ وتتزايدُ بالنظر إلى **قيمتها التراكُمية والتواصلية الجامعة** في المنطقة، في المغرب العربي أولًا حيث اللسانُ العربي لسان الأغلبية الغالبة، وتتضاءل نسب الناطقين بالأمازيغية من المغرب إلى ليبيا عبر الجزائر وتونس، وفي المنطقة العربية التي يُوحّدُها اللسان العربي كذلك. فاللسانُ العربي لسانٌ بيني جامع في المنطقة العربية، ولهذه الصفة فوائد مادية ورمزية لم تقدّر بعد من الناحية الاقتصادية، ومن النواحي التعليمية والرمزية... إلخ. واللسان العربي (بتنوّعاته) لسانٌ قطبي مرشح لأن يحتل الرتبة الخامسة من حيث الاستعمال والأهمية في تقانات التواصل الحديثة، وفي التواصل العالمي. وهو قويٌّ بعدديته، وبالنزعة التصاعدية في استعماله دوليًا، مقابلة بالنزعة النزولية للفرنسية، بل حتى الإنكليزية(٨). وإن نزع صفة التوحيد والجمع عن هذا اللسان هي أهم مشاغل أعدائه، في المغرب والمشرق، ومشاغل الاستعمار القديم والجديد، وإسرائيل، بدءًا بالجنرال ليوتي في المغرب، ومرورًا بالحركات التدريجية الداعية لفصل العامية عن الفُصحى، أو الحركات المعادية الأخرى.

إن من المفارقات التي طوّرها النقاش اللغوي العدائي في المغرب أن

---

(٧) في عام ٢٠٠٤، بحسب إحصاء الساكنة للمندوبية السامية للتخطيط (التقرير الوطني)، فإن نحو ٩٠ في المئة من الساكنة (من خمس سنوات وأكثر) ناطقة بالعامية المغربية (أو الدارجة)، وهي لسان عربي، وما يقرب من ٦٠ في المئة ينطقون بالفصيحة ويكتبونها، أما الناطقون بالسوسية الشلحية فنحو ١٥ في المئة، وبالأمازيغية (في الأطلس) نحو ٩ في المئة، والريفية نحو ٥ في المئة، ما يعني أن ثلث السكان على الأكثر هم الناطقون بالأمازيغية، وتنص إحصاءات إثنولوغ (*Ethnologue*) على وجود ٧,٥ مليون متكلم للأمازيغية في المغرب عام ٢٠٠٩.

(٨) انظر: David Graddol, *The Future of English?* (London: British Council, 1997), and Francois Grin, «Why Multilinguism is Affordable,» Santiago de Compostela (2010), 15 p.

اللسانَ العربي ليس لسان الاقتصاد، ولا لسان التواصل، بل الفرنسية هي هذا اللسان، ولسان الفرص في الشغل. وعملت الحركات الفرانكفونية، وساعدتها الدولةُ، على فرض هذه المزاعم على أرض الواقع. إلا أن هذا الرأي ليس رأي الشعب المغربي أولًا، ثم إنه لا أحد برهن على الفوائد الاقتصادية الجماعية لاختيار الفرنسية لهذه الوظائف الامتيازية. بل تدل المؤشرات العامة على أن اللغة العربية هي اللغة ذات الفوائد الاقتصادية والتواصلية على أرضها، وإن كان هذا لا يتنافى ودعمها بلغات أخرى، وفي طليعتها الإنكليزية، أو اللغات الأوروبية الثلاث، كما أقرَّ ذلك الأوروبيون أنفسهم، مع تميّز للإنكليزية.

٢ ـ التنوع والعدالة اللغوية والوحدة والدولة الحديثة

يجد التنوع اللغوي الثقافي مصدرًا له على أرض الواقع، حيث إن جُلَّ المجتمعات متعددة لغويًا وثقافيًا، بالرجوع إلى التكوين التاريخي الحركي للشعوب والهويات، واتصال اللغات والثقافات نتيجة وجودها على وطن ـ أرض واحدة، أو التقائها فيه نتيجة موجات الهجرة والتنقل، خصوصًا في عصر العولمة الذي تقوّت فيه شبكات هجرة تتجاوز الحدود الوطنية، وقامت فيه حركات اجتماعية جديدة، تجمّعت حول اللغة، أو الإثنية، أو الدين، وأصبحت تطالب بالإدماج التام والعادل في المجتمع، مع الاعتراف بخصوصياتها الهويّاتية في الفضاء العمومي، منتقدة التلازم المقام بين الوحدة السياسية والأحادية الثقافية. فما هو مطلوب، هو إقامة حكامة سياسية معقولة للتنوع الثقافي، تنبذ الأحادية المبنية على الذوبان والبوتقة في قالب واحد، وهي شرطٌ لا بدَّ منه في النموذج التقليدي للأمة ـ الدولة، بشعار «أمة واحدة ـ دولة واحدة ـ لغة واحدة»، كما يُمثّل ذلك النموذج الجاكوبيني الفرنسي، أو النموذج الألماني الرومانسي. فهذا النموذج الطراز للديمقراطيات الحديثة، سايرته عمومًا الدول العربية الحديثة، والحركات التحررية العربية، حيث أدارت وجهها إلى الاعتراف بالأقليات (الكردية والبربرية مثلًا). يتعلق الأمر إذن، بتحويل الدولة الديمقراطية الحديثة لتتلاءم مع بروز وتقوية أنظمة حقوق الإنسان الدولية التي اهتزت معها (في ما يبدو) شرعية بُنية الأمة ـ الدولة التقليدية، مع ظهور حلبات صراع اجتماعية جديدة، ودفاتر مطالب ثقافية

جديدة، تتطلّب الاعتراف بالاختلاف، وبالحقوق الفردية والجماعية للأقليات، درءًا للمُنازعة والانفصال. فإذا كانت الحداثة السياسية قد ارتبطت بمفهوم الأمة ـ الدولة باعتبارها بنية مؤسسية، بتراب محدد ومجتمع مندمج ومغلق اجتماعيًا وثقافيًا، فإن هذا التصوّر أصبح إشكاليًا، بعد أن تبيّن أن السِمة البارزة لهذا النموذج هي التلازم الهيكلي بين التنظيم السياسي والهُوية الجماعية، المرتبط بالدسترة والدمقرطة وحقوق الإنسان(٩).

ارتبطت السيادة الشعبية، في الثورة الفرنسية، باستقلال الدولة والتقرير الذاتي الوطني، جاعلةً من حقوق الإنسان حقوقَ مواطنة مرتبطة بالهوية الوطنية. وفي إطار هذا الترابط بين الدولة والهُوية الوطنية، أُقِرَّت المواطنَة مقياسًا، وقُصد بها أن هناك قواعد وعلائق مؤسسية تُنظّم كيفية إدماج الأفراد في الدولة، وتوفير حقوقهم عبرها، وإدماجهم رمزيًا فيها، ما أدى إلى انسجام ثقافي وطني. في هذا التصور، اعتبر مطلب الأقليات الاعتراف بها تهديدًا لاستقرار الدولة والتماسك الوطني. إلا أن النزاعات حول التنوع الثقافي مبنيّة على التشكيك في أن الدولة الواحدة منسجمة ثقافيًا. ويبدو أن سياسات الاستيعاب عادت لا مشروعة، على المستوى القطري والدولي، وظهرت الحاجة إلى استجابات سياسية تعددية، وتشريعات ضد الميز، وخطط هادفة إلى حماية الأقليات، وتبنّي سياسات تعدد ثقافي (Multiculturalism)، كما حصل في كندا وأستراليا والسويد وجنوب أفريقيا والهند. . . إلخ، أو ديمقراطيات متعددة الأمم، كما حصل في بلجيكا وسويسرا. . . إلخ. يؤدي هذا التفكيك لترابط الدولة والهوية الوطنية إلى ضرورة إعادة طرح مفاهيم مثل الدسترة والدمقرطة وحقوق الإنسان، في إطار ديمقراطيات سياسية جديدة هي عبارة عن «كوكبات بعد وطنية» (Postnational Constellations)، كما عند يورغن هابرماس(١٠). وفي هذه النماذج السياسية الجديدة لـ «الاعتراف الثقافي»، أو «المواطنة المتعددة الثقافة» (Multicultural Citizenship)، يُطرح إشكالان:

---

(٩) انظر: Matthias Koening and Paul de Guchteneire, «Political Governance of Cultural Diversity,» dans: *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies* (Paris: Unesco, 2007), pp. 3-17.

(١٠) Jürgen *Habermas, The Postnational Constellation* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001).

الأول، كيف يُمكن التوفيق بين الاعتراف بالحقوق الثقافية، وإعادة إنتاج الثقة والتضامن الضروريين لتأكيد الاختيار الديمقراطي؟

الثاني، كيف يُمكن التوفيق بين الاعتراف بجماعات أقليات ومفهوم حقوق الإنسان الذي يركز على حقوق الشخص الفرد(١١)؟

بعبارة أخرى، هل يمكن أن توفّق المقتضيات الدستورية بين مختلف الحقوق الجماعية للجماعات وحكمهم لأنفسهم والحقوق الفردية للأفراد التي تسمح لهم بالاندماج في الوحدة السياسية الكبرى؟ علاوة على هذا، كيف يمكن الحؤول دون أن تتغلّب دينامية بعض الجماعات وحركيتها على حقوق جماعات أخرى داخل الوطن، أو أفراده؟ أو كيف تضمن الديمقراطية ألا تختلَ الموازين من جديد لمصلحة جماعة، ضد أخرى، أو ضد أفراد؟ بل إن هذه الأقليات، بحكم قوّتها التنظيمية، قد تفرض على الأغلبية حلولًا تتهدد حقوقها، أو تُجرّدها منها، مع أن المفروض أن تحمي الدولة أغلبيتها. نجد ما يمثل هذا السيناريو في المغرب، حيث أقلية أمازيغية (من بين الأمازيغ) تستعمل حركاتها المتطرفة ووسائل الابتزاز والضغط والتحريض، من أجل فرض خططها، ومحاولة تفكيك تماسك الوطن لصالح مزاعمها الأسطورية. والمدخل القوي للاعتراف بحقوق الأقليات هو العدالة اللغوية (والثقافية)، مقرونة بالعدالة السياسية والاقتصادية... إلخ(١٢).

هناك حجج غالبًا ما تُوظَّف في الدفاع عن، أو الاعتراض على، التعددية اللغوية المفتوحة على اللغات كلها، من أهمها:

ـ **الحُجّة الأخلاقية**: يتداولها المحامون ومنظّرو السياسة واللسانيون المجتمعيون. فإذا ما عورضت التعددية على أساس أنها لا تستحق أن تكون

---

(١١) عن الكوكبة البعد ـ وطنية، انظر: المصدر نفسه.

وعن المواطنة المتعددة ثقافيًا، انظر: Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(١٢) عن العدالة اللغوية، انظر: Philippe Van Parijs, «Linguistic Justice,» dans: Will Kymlicka and Allan Pattern, eds., *Language Rights and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 153-168.

هدفًا مجتمعيًا، أو سياسة مجدية، فإن الحُجة الأخلاقية، المبنية على الحقوق (حقوق الإنسان) قد تُثني عن ذلك.

- حُجّة **الجدوى**: حتى ولو اعتُبرت التعددية صحيحة أخلاقيًا، وتبنّاها الخطاب السياسي والقانوني، فقد تُرفض باعتبار الجدوى، وقوانين الدينامية اللغوية التي تجعل المجهودات من أجل المحافظة على التنوع اللغوي غير فاعلة، باعتبار أن مآل بعض اللغات الموت على كل حال.

- حُجة **إتلاف موارد نادرة**: ومفادها أن رصد موارد نادرة لدعم التنوّع اللغوي هو بمنزلة إنفاق في غير محله، أَولى أن يتّجه إلى الصحة، أو النقل أو التعليم، بمعنى أن الاعتراض يُسائل نجاعة الرصد.

- **التوزيع العادل**: ويتعلّق بمدى اقتسام عبء المصاريف التي يتطلّبُها دعم التنوع اللغوي بصفة عادلة. وقد يرفض التعدد لأنه يؤدي إلى إعادة توزيعٍ لا مبرر له.

يدحض فرانسوا غرين (F. Grin) كل هذه الحجج، وينتهي إلى أن التعددية أكثر فائدة، وهي ذات كلفة غير مرتفعة.

في المقابل، هناك اعتراضات على التعددية المُفرطة، يطرحها أساسًا مشكل التواصل بأقل كلفة، كما أثار ذلك إريك جونز (E. Jones)[(١٣)] وأبراهام دي سوان (A. de Swaan)[(١٤)]، وهناك حركية اللغات باعتبار النموّ الديموغرافي والتكنولوجيا التي دفع بها بنديكت أندرسون (B. Anderson)[(١٥)]. يمكن تعميم المنطق على الحالة العربية، أخذًا في الحسبان أهمية اللغة العربية التواصلية. وتبدو النماذج التعددية القائمة على مؤشر الحرمان أو التجريد، علاوة على افتراضات واختيارات تكميلية، أكثر فائدة في الوصول إلى بناء نموذج عربي (أو مغربي) معقول، متعدد ومتنوع، لكنه متماسك.

---

(١٣) Eric Jones, «The Case for a Shared World Language,» in: Mark Casson [et al.], eds., *Cultural Factors in Economic Growth* (Berlin: Verlag, 2000), pp. 210-234.

(١٤) Abraham De Swaan, «La Constellation mondiale des langues,» *Terminogramme*, nos. 99-100 (2001), pp. 47-69.

(١٥) Abram De Swaan, *Words of the World* (Cambridge, MA: Polity Press, 2001).

لا يمكن أن يشكّكَ أحد جديًا في أن المزوغة ثقافةً ولغةً ساهمت، وتساهم، في تماسك المغرب الثقافي/اللغوي. فالمزوغة وحّدتنا وتوحّدنا، ولا يمكن أن تفرّقنا أو تشطر ذاتنا، أو تجعلنا ننفصل وندخل في حروب أهلية، كما يريده لها الأمزوغيون والفرانكفونيون والإسرائيليون[16]. ولا يمكن للمزوغة أن تنازعنا في عروبتنا وإسلاميتنا، كما عبّرت عن ذلك صناديق الاقتراع مؤخرًا، حين رشحت حكومة إسلامية هوياتية بالأساس جمعَت حزبي العدالة والتنمية وحزب الاستقلال بصفتهما أغلبية فيها.

كان الإطار المناسب لتدبير المزوغة اللغوية هو الجهوية، لكون اللسان الأمازيغي المتنوع لا توحّده على أرض الواقع سِماتٌ مشتركة (على الرغم من أن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سعى إلى إقامة هذه اللغة المشتركة، لكن قبولها لغةً معيرة، أو قبول حرف تفناغ لكتابتها يحتاجُ إلى استفتاء الشعب في أمر التوحيد بهذه الطريقة). بل إن الأمازيغية تجدُ تربةً طبيعيةً لها في الجهات، بالنظر إلى المقياس الترابي (Territorial Citerions)، ووجود ثلاث لهجات أساسية مختلفة ومتنوعة: الريفية في الريف والشمال، والشلحية السوسية في منطقة سوس والجنوب، والأمازيغية في منطقة الأطلس المتوسط. إلا أن قرارًا للدولة في أعلى مستوى اتُّخذَ عام ٢٠٠١ جعلها لغة وطنية ممتدة على التراب الوطني كافة، وأعلن أنها ملكٌ للمغاربة جميعًا، وقرر تدبير شؤونها على التراب كاملًا، على الرغم من أن المغاربة (وحتى الأمازيغ منهم) لا يُشْرَكون في تحديد الهوية الأمازيغية، وأن التدبير الترابي المحدود في الجهة، يأخذ بمبدأ التنوع البيئي والبيولوجي أكثر من اختيار التدبير الوطني المبني على المعيرة والتوحيد، ما قد يؤول إلى

---

(١٦) انظر: عبد القادر الفاسي الفهري: **اللغة العربية اللغة العربية في المغرب إلى أين؟** (الرباط: المكتبة الوطنية، ٢٠٠٩)، «الثورة اللغوية القادمة في المغرب؛» «الفرنكفونية: الرشد اللغوي واختلالات التعليم والتنمية،» في: **الفرنكفونية: أيديولوجيا، سياسات، تحد ثقافي - لغوي، حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)؛ «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب،» **الاتحاد الاشتراكي**، ٦/٦/ ٢٠١١؛ **لغة وأمة**، وفؤاد بوعلي، «النّقاش اللغويّ والتّعديل الدّستوريّ في المغرب،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة)، (٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، ومحمد مصباح، «الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١).

انفصام وازدواجية جديدين، بين اللسان الشعبي المنطوق المتنوع واللسان المعير الموحد. ولا يعارض المغاربة الإقرار بوطنية المزوغة اللغوية، ولا دسترتها، كما عبّرت عن ذلك أغلبيتهم في الدستور الجديد، بل إنهم منشغلون بكونهم لا يشركون في القرارات، وبالتحرش العرقي العنصري ضد العروبة، من جهة، والإسلام من جهة أخرى، وهما ركيزتان أساسيتان في توحيد المغاربة وتاريخهم وثقافتهم. ويريد المحرضون في الحركات الأمزوغية والفرانكفونية والتدريجية العبث بهاتين الركيزتين.

ولئن كان الدستور المغربي الجديد قد أقرَّ رسمية الأمازيغية، فإن الانتقال إلى الصيغ المقبولة في التطبيق يحتاجُ إلى **عقول متعاونة** يمكن أن تتوافق حول **خطة تماسكية تنوعية** في إطار المجلس الوطني للغات والثقافات الذي أقره الدستور الجديد، بعد أن يوافق الشعب على الاختيارات المطروحة.

٣ ـ لغة التعدد والعولمة

قد يدفعُ النزوع إلى الاختلاف والتنوّع والتعدد المُفرِط إلى الاعتراف بما يقرب من ٧٠٠٠ لغة عالميًا، ودسترتها، ما يؤدي إلى كلفة اقتصادية وتواصلية (مجتمعية) وتعليمية باهظة في بعض البلدان أو الاتحادات (انظر الفقرة ثالثًا). وقد يدفع الانشغال بخفض الكلفة إلى تقليص عدد اللغات إلى واحدة، أو إلى مجموعة محدودة من اللغات، بحسب المعايير المعتمدة. ولا بدَّ من التساؤل عن الحل المُرضي الذي يحدُّ من الكلفة الاقتصادية والسياسية في اختيار عدد اللغات. وبالفعل، انشغلت دراسات عدة بمعالجة مشكل لغة العولمة، أو اللغة (اللغات) «الحرة المشتركة» (Lingua Franca)، أو لغة العلم العالمية. . . إلخ، وإلى كم يحتاج العالم من هذه اللغات(١٧).

يدافع غرين(١٨) عن تعددية لغوية مفتوحة على كل اللغات، حتى لو

---

(١٧) عن الدراسات المركّزة حول عدد اللغات الذي نحتاج إليها، انظر: Weber وGinsburgh وFidrrnuc المذكورة في المراجع، وVictor Ginsburgh and Shlomo Weber, *How Many Languages Do We Need?: The Economics of Linguistic Diversity* (Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2010).

(١٨) Grin, «Why Multilinguism is Affordable».

كانت اللغة ذات عددية محدودة جدًا، أو لغة أقلية. ويرتكزُ برنامجه عمومًا على تحويل ما هو حقوقي في الدفاع عن التنوع أو التعدد اللغوي (أو ما هو «صحيح أخلاقيًّا») ليصير مُربحًا اقتصاديًا. ويزعمُ أن التعددية ليست هي الصواب أخلاقيًّا فحسب، بل هي قابلة للتحقيق تقنيًّا، وهي تستحقُّ المجهود والكلفة، والكلفةُ منخفضةٌ برأيه، خلافًا لما يُعتقد(١٩). إلا أن غرين يعي أن دفاعه الاقتصادي عن التنوع المفرط ليس كافيًا، فإنه يلجأ إلى مؤشرات غير مادية مثل التنوع البيئي/ البيولوجي (Biodiversity)، واعتبار التنوع اللغوي جزءًا منه، ما يجعل التنوع اللغوي «خيرًا عموميًا» (Public Good)، ويجعل تدخل الدولة ضروريًّا لحمايته، لأن السوق إذا تُركت لنفسها لن تُزوّد بالكمية المطلوبة منها. ولا ندري كيف يمكن أن يوفّق غرين بين تطوّر اللغات وحركيتها، وميلاد لغات جديدة تحل محل الصيغ القديمة للغات... إلخ، وقد تكون المقابلة بالأحياء في غير محلها. وهناك اعتراضات أخرى على التعددية المُفرطة يطرحها مشكل التواصل بأقل كلفة، كما أثارها جونز(٢٠) ودي سوان(٢١)، وهناك حركية اللغات باعتبار النموّ الديموغرافي والتكنولوجيا التي دفع بها أندرسون(٢٢) وآخرون في شأن حيوية اللغات... إلخ. وبصفة عامة، فإن استدلال غرين على إمكان قيام تعددية (مُفرطة) بكلفة اقتصادية مقبولة ينحصر أساسًا في حالة مؤسسات الاتحاد الأوروبي، ولا يمكن أن يعمم بفائدة كبيرة على الحالة العربية (والمغربية على وجه الخصوص) إلا ببناء سيناريوهات عربية، تأخذ بالحسبان الإشكالات الأساسية المطروحة. وتبدو النماذج التعددية القائمة على مؤشر الحرمان أو التجريد، علاوة على افتراضات واختيارات تكميلية، أكثر فائدة في الوصول إلى بناء نموذج عربي (أو مغربي) معقول، متعدد ومتنوع، لكنه متماسك، وسنعود إليها في الفقرة ثالثًا.

---

(١٩) François Grin, «Coûts et Justice linguistique dans l'élargissement de l'union européenne,» *Panoramiques*, no. 69 (2004), pp. 97-104.

(٢٠) Jones, «The Case for a Shared World Language».

(٢١) De Swaan: «La Constellation mondiale des langues,» pp. 47-69 and 99-100, and *Words of the World*.

(٢٢) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso Books, 1991).

يدافع جونز[٢٣]، مثلاً، عن الحاجة إلى لغة عالمية مشتركة واحدة، الإنكليزية بالتحديد، ضد السياسات الحمائية للغات. ويبني استدلاله على أن اللغة متغيرة عارضة (Contingent)، وكذلك الثقافة التي ترتبط بها، وأن عدد اللغات في تقلّص متزايد (من ١٠ آلاف إلى ١٥ ألف لغة في العهود الغابرة إلى نحو ٦٥٠٠ الآن)، وأن هناك لغاتٍ تموت، أو تتحوّل، ولغات جديدة تظهر، وكذلك الثقافات، خلافًا للّذين ينظرون إلى الثقافة باعتبارها قارة ثابتة. وليس اختيار لغة مشتركة أمرًا قسريًا، بل هو قرار حر لمستعملي اللغة الذين يريدون الوصول إلى خزان كبير من المعلومات تحمله اللغة، وبأيسر السبل (بحيث تكون اللغة «مفتوحة» أو ميسّرة). والاختيار تقرره أيضًا السوق، وخصوصًا سوق التبادل، والتجارة. . . إلخ، وبكلفة زهيدة. أما الذين يريدون حماية لغتهم ضد اللغة المشتركة (مثل الفرنسيين، خلافًا للألمان)، أو حماية لغة أقلية ضد لغة أغلبية وطنية بكلفة سياسية واقتصادية باهظة، فإنهم يُجدّفون ضد تيار التاريخ الذي يحكمه التبادل التجاري على الخصوص. وأما الذين يعتمدون على مقاربات غير اقتصادية لوظائف اللغة، فهم يخاطرون بمصالح الناس الذين يعتمدون عليهم. صحيح أن اللغة المشتركة ليست ضرورية وكافية ليقوم السلام (كما يدل على ذلك مثال صربيا وكرواتيا)، إلا أن الفروق اللغوية تجعل التواصل صعبًا، والجروح أكبر. ثم إن الناسَ أحرارٌ في اختيار لغة مشتركة منتشرة، وليست في هذا محاربة للتنوع، بل إنه اختيار عملي نفعي مبني على الواقع المفتوح، ويتنافى والحواجز والانغلاق. ويستغرب المؤلف دفاع بطرس غالي، الأمين العام للمنظمة الفرانكفونية (آنذاك)، عن الفرنسية التي يدعو إلى أن تصبح «وسيلة للدفاع عن التنوّع الثقافي. فإذا ما تكلم الجميع لغةً واحدةً، [. . .] فإننا نتعرض لأن يصبح لنا، عالميًا، نظام فاشي، بل إن التنوع الثقافي والتعدد الثقافي يمثلان الجودة الفعلية للتراث الإنساني»[٢٤]. ويضيف جونز، بناء على أبحاث روبرت ديكسون (R. Dixon)، أن اللغات ليست متساوية، كما يعتقد اللسانيون عادة، بل إنها تختلف في درجات تعقيدها، وأدواتها

---

(٢٣) Jones, «The Case for a Shared World Language».

(٢٤) المصدر نفسه.

المتوافرة فعلًا. فالإنكليزية تتوافر لها مفردات تساوي ثلاثة أضعاف مفردات الفرنسية أو الألمانية، وتتوافر لها أوسع قاعدة أدبية، ولها امتيازات في الشابكة نظرًا إلى عدد مستعمليها. . . إلخ. وإذا كان الدفاع عن اللغات الوطنية، أو لغة الأقليات ضمن الحقوق اللغوية أو الثقافية، فإن أكبر حق، بنظر جونز، هو إمكان الاتصال بأوسع جماعة لغوية[٢٥].

لن يسعفنا المجال للخوض بوضع الإنكليزية باعتبارها **لغة العولمة** (Global)، والعلاقات الممكنة سياسيًا بين هذا المفهوم ومفهوم التنوّع أو الوطنية، وهل العولمة اللغوية «إمبريالية لغوية»، أو هيمنة، أم مجرد لسان مشترك حر (Lingua Franca)، وما وضع هذه المفاهيم داخل النظرية الليبرالية، مثلًا. . . إلخ. والواقع أن الإنكليزية منتشرة وموظفة بشكل جعل ديفيد غرادول (D. Gradoll) يتنبأ بأن عدد متكلّميها سيرتفع إلى ثلث سكان الأرض مع حلول عام ٢٠١٥ (أي ما يزيد على مليارين)[٢٦]. وتماشيًا مع تقرير غرادول[٢٧] عن مستقبل اللغات والنظام اللغوي العالمي المرتقب، يمكن التفاؤل بأن العولمة ستفرز أكثر من قطب لغوي على الأرجح، متمركزًا حول اللغات الكُبرى التي ستصبح مع منتصف القرن الحادي والعشرين (٢٠٥٠) هي: الصينية، الهندي/ الأوردو، الإنكليزية، الإسبانية، والعربية. وتفقد الفرنسية مكانها ضمن اللغات الكبرى بعد أن كانت تنافس الإنكليزية في هذا الوضع.

ثالثًا: اللغة والاقتصاد

إذا كان الخطاب السياسي التقليدي حول اللغة قد ركّز على الجانب **القانوني** (الداعي إلى الاعتراف بالحقوق اللغوية في المحيطات المختلفة)، والجانب **الثقافي** (باعتبار اللغات تمظهُرات لثقافات متمايزة، ما يستدعي إجراءات تتعلّق بتطوير اللغة وآدابها ونشرها واستعمالها)، والجانب

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٦) عن الإشكالات التي تطرحها عولمة الإنكليزية، انظر: Peter Yves, «Global English»: Linguistic Imperialism or Practical Lingua Franca?,» *Studies in Language and Capitalism*, vol. 1 (2006), pp. 121-141.

(٢٧) Graddol, *The Future of English?*.

التعليمي/ التربوي (المتركز حول إنجاح التعلّم باللغة وتطوير أدواته ومناهجه)، فإن الجانب **الاقتصادي** غالبًا ما أُهملَ في تحديد التوجّهات اللغوية، لأن التمثل التقليدي للمواد لم يولِ هذه العلاقة الاهتمام الضروري، ولم ينتبه المتخصصون باللغة إلى أن ما يخوضون فيه من إشكالات حول وضع اللغة ومتنها له تبعات اقتصادية(٢٨). ويحدّدُ غرين اقتصاد اللغة بأنه: «يُحيل على أنموذج للاقتصاد النظري، ويستعمل مفاهيم وأدوات علم الاقتصاد في دراسة العلائق التي تسمُ المتغيّرات اللغوية. وهو يركز أساسًا (لا حصرًا) على تلك العلائق التي تؤدي المتغيرات الاقتصادية دورًا فيها»(٢٩). وضمن التوجهات والمحاور العريضة للبحث في الاقتصاد اللغوي:

- اللغة والشغل (أو الأجر)؛
- الدينامية (أو الحركية اللغوية)؛
- اللغة والنشاط والتبادل الاقتصادي؛
- تقليص عدد لغات التواصل، أو العمل، أو التعلم قرنًا بالكلفة؛
- تخفيض مؤشر الحرمان اللغوي (أو تلافيه)، و(و) تقويم السياسة اللغوية.

١ ـ الدخل والحركية والنشاط الاقتصادي

من بين مُحدّدات الدخل، أو الأجر مقابل العمل أو الشغل، المهارات اللغوية الأولى أو الثانية التي تتوافر للعامل (أو المورد البشري)، إلى جانب التعليم، والتجربة في العمل، أو نوعية العمل. نشهد في العالم العربي، مثلًا، تزايُد الطلب على معرفة (أو إتقان) المشغّلين للُغة الإنكليزية، إلى جانب العربية، ونشهد في المغرب العربي طلبًا على الفرنسية أكثر من الإنكليزية (وكذلك العربية).

---

(٢٨) نجد أعمالًا سابقة تثير أهمية الاعتبارات الاقتصادية، على سبيل المثال، انظر: Pierre Bourdieu, «The Economics of Linguistic Exchanges,» *Social Science Information*, vol. 16, no. 6 (1997), pp. 645-668.

(٢٩) على سبيل المثال، انظر: Grin, «Coûts et Justice linguistique dans l'élargissement de l'union européenne».

تتعلّق دينامية اللغة بانتشارها أو ضمورها، وبكونها لغة أقلية، أو لغة غالبة، واهتمام الفاعلين بتعلّم (أو عدم تعلّم) لغة معيّنة بالنظر إلى كلفة التعلم وفوائده، وبالنظر إلى نوعية «السلعة» اللغوية التي ترتفع قيمتها بالاستعمال المتزايد، لتصبح «أداةً للتواصل»، الأمر الذي دفع البعض إلى اعتبارها سلعة عمومية ممتازة، أو «خير فائق الامتياز» (Hypercollective Good)، كما عند دي سوان[٣٠]، وجعل بعضهم مثل جونز[٣١] يدعو إلى تعلم اللغات الكبرى أو الغالبة، على حساب لغات الأقليات، على خلاف ما يتصوّره غرين[٣٢]، مثلًا، من أن للغات الأقليات مكانَها في الاقتصاد.

يتجه البحث في علاقة اللغة بالنشاط الاقتصادي إلى الدور الذي تؤديه في الإنتاج والاستهلاك والتبادل. هل يفضل الناس مثلًا السلع التي تُباع لهم ويتمُّ إشهارها بلغتهم الأم؟ وهل فاعلية الإنتاج تتأثر باختيار اللغة، أو اللغات في شركة معيّنة؟ قد يذهبُ البعض إلى أن تنويع اللغات يؤدي إلى ابتكار متزايد، بينما يذهبُ آخر إلى أن التنوّع يقود إلى تكاليف إضافية. وقد ينصب هذا الجانب على «السلع اللغوية» للتبادل، مثل خدمات الترجمة، أو أدوات تعلّم اللغات. . . إلخ.

يذهب محمد مراياتي[٣٣] إلى أن اللغة يمكن أن تُعدَّ رأسمالًا بشريًا ذا عائدٍ اقتصادي، وذا دورٍ في النمو الاقتصادي، أو استهلاكًا ثقافيًا. فالرأسمال البشري يزدادُ وينمو بالممارسة والاستعمال، ما يُميّزه عن الرأسمال المادي الذي يستهلك بالاستعمال. ويؤكد مع الاقتصاديين أن: «العائد الاقتصادي للاستثمار في إتقان لغة العلم والتكنولوجيا بلغة الأم مؤكد [. . .] أما الاستثمار في إتقان لغة العلم والتكنولوجيا باللغة الثانية فلا يحصل إلا إذا استعملت هذه اللغة في النشاطات الاقتصادية». ويضيف: «أن الكثير من

(٣٠) De Swaan: «La Constellation mondiale des langues,» pp. 47-69 and 99-100, and *Words of the World.*

(٣١) Jones, «The Case for a Shared World Language».

(٣٢) Grin, «Economic Considerations in Language Policy».

(٣٣) محمد مراياتي، «أثر اللغة العلمية والتكنولوجية في النمو الاقتصادي العربي،» في: أسئلة اللغة، إعداد عبد القادر الفاسي الفهري عبد الرزاق تورابي وأحمد بريسول (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط، ٢٠٠٢).

الدول تنبّهت لدور اللغة الاقتصادي واستثمرت فيه، وأقامت تكتلات اقتصادية وسياسية وثقافية مبنيّة على اللغة، من بينها الكومنولث والفرنكفونية والجامعة العربية، مع اختلاف أهمية الدور الاقتصادي بين تكتل وآخر من هذه التكتلات»[٣٤].

ويلاحظُ حسن الشريف أن:

- اللغة مدخلٌ أساسيٌ لمنتجات تقانات الاتصال والمعلومات؛

- عنصر في المدخلات الاقتصادية التي تمثلها تقانات الاتصالات والمعلومات في الأنشطة والمجالات الاقتصادية؛

- وسيلة للمعاملات الاقتصادية كافة عبر الإنترنت، مثل التجارة الإلكترونية، والترجمة الآلية... إلخ.

- قيمة اقتصادية في ذاتها، في مجالاتها الفكرية والتربوية والحضارية والثقافية تربية وتعليمًا، وتواصلًا بشريًا حضاريًا (بما في ذلك الطباعة والترجمة... إلخ)، ومجالات التسلية والوسائط... إلخ[٣٥].

في باب التواصل والاتصال باللسان العربي (بصيغتيه الفصيحة أو الوسيطة على الخصوص)، يكفي أن نذكر أن الكلفة زهيدة (تقترب من الصفر أحيانًا)، تقتسمها الحكومات والشعوب العربية مجتمعةً، مقابلة بكلفة وضع تسود فيه عامّيات قُطريّة خاصة بكل بلد، تبتعد من بعضها، وتفقد روابطها تدريجيًّا، إلى أن يقع لها ما وقع للّهجات الرومانية والجرمانية في أوروبا حين تَغَيَّرَت وتَرَسَّمت، وآلت إلى بابل أوروبي، تتزايد كلفة التواصل فيه والترجمة يومًا بعد آخر. فما كان للأوروبيين إلا أن يحاولوا العودة إلى صيغ من التوحّد اللغوي، بعد أن تزعّموا شعار التعدد، بإيعاز من حُماة الفرنسية على الخصوص، لأن تدبير التعدد المفرط عالي الكلفة، كما سنرى.

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) حسن الشريف، «العولمة والثقافة واللغة: القضايا الفنية،» في: **أسئلة اللغة.**

٢ ـ تقليص عدد اللغات الكبرى وتلافي الحرمان اللغوي

يُمكن المقابلة بين ضربين من النماذج الاقتصادية اللغوية بالنظر إلى تمثّلها للنظام اللغوي العالمي:

ـ نماذج تركز على فوائد قيام لغات مشتركة كُبرى تسهّل التبادل والتواصل ونقل المعرفة والتكنولوجيا. . . إلخ، علمًا، أننا سبق وناقشنا نموذج اللغة العالمية الوحيد، كما دعا إليه جونز(٣٦) مثلًا، وننظر هنا في أمر القطبية اللغوية المتعددة، كما تنبأ بها تقرير غرادول، المنحصرة في عدد قليل من اللغات الكبرى (خمس لغات)، في ضرب من الأوليغارشية اللغوية التي تتلافى الاعتراضات السياسية والحقوقية القائمة ضد الأحادية، وخصوصًا ما تولّده من حرمان أو تجريد لغوي.

ـ نماذج تركّز على فوائد التنوّع اللغوي الأقصى الذي تجد في التنوع بهذه الصيغة فوائد مادية ورمزية تقوم على توفير وضع اعتباري لكل اللغات (كما عند غرين)، وسبق أن شككنا في جدواها وحيويتها وواقعيتها.

تركّزُ أبحاث كل من شلومو فيبر (S. Weber) وفيكتور غينزبورغ (V. Ginsburgh)، ويان فيدرموك (J. Fidrmuc) من بين آخرين، على مفهوم إجرائي وتدبيري مهم، هو مفهوم Language Disenfranchisement أي «التجريد» أو «الحرمان» من الحقوق اللغوية، المرتبط بوضع هيئات الاتحاد الأوروبي، إذا ما أصبحت فيها الإنكليزية اللغة الرسمية، ولغة العمل الوحيدة. إذ ذهب فيبر وغينزبورغ(٣٧) إلى أنه على الرغم من انتشار معرفة الإنكليزية في الاتحاد الأوروبي، فإن إضافة الفرنسية والألمانية باعتبارهما لغتي عمل في الاتحاد ضرورية لتلافي ارتفاع مؤشر شعور المواطنين بتجريدهم من حقوقهم اللغوية(٣٨). وإذا كان الاتحاد يُواجه تحديات كبرى بالنظر إلى إيجاد أرضية مشتركة للشؤون الخارجية، والأمن، والدفاع، وقوانين الهجرة، فإنه يسعى إلى تأكيد واحترام تنوع أعضائه. وتقتضي

---

(٣٦) Jones, «The Case for a Shared World Language».

(٣٧) Victor Ginsburgh and Shlomo Weber, «Language Disenfranchisement in the European Union,» *JCMS*, vol. 43, no. 2 (2005), pp. 273-286.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه.

المحافظة على الهويات والقيم الثقافية والتاريخ العناية بالدور المهم للغات الوطنية الذي يترجم في نشر الوثائق الرسمية بكل لغات أقطار الاتحاد، باعتبارها لغات عمل رسمية فيه (تصل إلى ٢٣). وبما أن الاتحاد تبنّى مبادئ التعددية اللغوية، والمساواة، وعدم الميز بين مواطنيه، فهذا يعني الحق بـ «التساوي» في إطلاع المواطنين على النصوص بلغاتهم الوطنية. إلا أن قوانين داخلية لجأت إلى التفريق بين اللغة الرسمية ولغة العمل (بصيغة غير واضحة). فإذا أخذ بنظام «اللغة التامة» (Full Language Regime)، أي توظيف اللغات كلها في الوظائف كلها، فإن الاتحاد يحتاج إلى توظيف ١٤٠٠ مترجم ومترجم فوري إضافي. وأما إذا أخذ بفكرة أن الترجمة يجب أن تكون بالنسبة إلى الوثائق الأساسية فقط، فإن الرقم ينخفض إلى ٦٧٥. ولتلافي مصاعب الترجمة من أي لغة إلى أي لغة أخرى، اعتمدت فكرة أن تصبح اللغة الإنكليزية (وأحيانًا الألمانية أو الفرنسية) لغة «ركيزة» (Pivotal)، أي اللغة التي يترجم منها وإليها إلى اللغات الأخرى. وهذا سيخفّف من كلفة الترجمة التي بلغت عام ٢٠٠٠ حوالى ٧٠٠ مليون يورو، وتحتاج إلى ٦٥٠ مليون إضافي، إذا أخذ بالنظام اللغوي التام. وهو مبلغٌ ليس باليسير، وإن كان نائب رئيس الاتحاد آنذاك قد أكد أن التكاليف لا تتعدى ٢ يورو لكل فرد، و٠,٨ من الميزانية العامة.

لا ينحصر التحدي أمام التعددية اللغوية الرسمية في الكلفة المالية، بل إن أهمَّ تحدٍّ قد يكون عدم حرمان جماعات كبيرة من الساكنة وممثليها السياسيين من استعمال لغتهم في أهم الأنشطة السياسية، ما يجعلهم يعزفون عنها، لأن اللغة، كما يلاحظ هنري بريتون (H. Bretton): «قد تكون هي الموضوع الأكثر فورانًا على مستوى القارة، وفي مختلف الأزمان، ولأن اللغة وحدها، خلافًا لمسائل أخرى مرتبطة بالقومية والإثنية، هي الأكثر التصاقًا بالذات الفردية»[٣٩]. وإن الخوف من فقدان القدرات التواصلية يُذكّي التوتر والحمى السياسيين. فشروط التواصل عامل مهم في المجتمع المتعدد، وخصوصًا إذا أخذنا بالحسبان ما يترتب عن الترجمة من أخطاء

---

(٣٩) انظر: Victor Ginsburgh and Shlomo Weber, «Culture, Languages, and Economics, to Appear,» in: *Handbook of the Economics of Art and Culture* (Amsterdam: Elsevier, 2011), 47 p.

وسوء فهم (مثل تأويلات القرار ٢٤٢ الشهير بشأن الأراضي الفلسطينية المحتلة: هل هي territories أو les territories، شاملة أو بعضية)، وتأخرات في الإنجاز، ما قد يؤدي إلى شلّ التداول، أو النقاش، أو التفاوض المتعدد الأطراف. وعليه، فإن المجتمع المتعدد اللغة بالتحديات الاقتصادية والتواصلية المطروحة عليه قد يولد درجات متفاوتة من **التجريد** أو **الحرمان اللغوي** (Language Disenfranchisement).

تؤدي التحديات السياسية والمالية والتواصلية إلى طرح سؤال مهمٍّ: كم عدد اللغات التي يمكن أن ننتقيها باعتبارها لغات عمل ضرورية تحدُّ من هذا التجريد والحرمان؟ قد يكون للانتقال من التعددية اللغوية التامة إلى تعددية محدودة ومعقولة فوائد مالية وتواصلية، تمكّن المواطنين وممثليهم من التواصل والقراءة والاستماع باستعمال لغة ليست لغتهم الوطنية (أو المحلّية)، لكنها متداولة، مع شَرْعَنَة ذلك ديمقراطيًا. وقد يكون القرار المهم في الاتحاد الأوروبي هو خلق توازن بين كلفة السياسة اللغوية وفوائدها. وفي هذا الاتجاه، يلجأ فيبر وغينزبورغ(٤٠) إلى تقديم نموذج كمي يُمكّن من قياس درجات التجريد اللغوي، يعتمد **مؤشرًا تجريديًا**، قد ينطبق على لغة واحدة، بل على مجموعة من اللغات، يعرفها المواطن الأوروبي، من دون أن تكون ضمنها لغته الوطنية بالضرورة. وينتهي البحث إلى أن التعددية اللغوية في الاتحاد الأوروبي ضرورة لا محيد عنها سياسيًا، «لأن البرلمان إذا لم يعترف بلغة المواطنين، فإنهم من المستبعد أن يعترفوا به كبرلمان لهم». ومع ذلك، لا بدَّ من اللجوء إلى اللغات الركائز، بعد شرعنتها، عوضًا من الترجمة الثنائية المطلقة (بين أي لغة وأي لغة أخرى)، كما أنه لا يمكن ترجمة النصوص كلها إلى كل اللغات كلها. ويتبين من مؤشر الحرمان أو التجريد أن درجات التجريد تنخفض تدريجيًا، باعتبار لغة واحدة أو لغتين أو ثلاث لغات (هي الإنكليزية والألمانية والفرنسية)، أو ست لغات (بإضافة الإيطالية والإسبانية والهولندية إلى اللغات السابقة)(٤١).

---

(٤٠) Ginsburgh and Weber, «Language Disenfranchisement in the European Union».

(٤١) المصدر نفسه.

يلاحظ يان فيدرموك[٤٢] أن الخدمات اللغوية تكلف الاتحاد الأوروبي الآن ما يزيد على مليار دولار سنويًا، وهو مبلغ يمثل ١/٥ (خمس) الميزانية الإدارية، و١/٧ (سُبُع) المبلغ الذي يُصرف على البحث والتنمية. وإذا كانت التعددية اللغوية مقبولة وقت إنشاء الاتحاد بستة بلدان، وأربع لغات رسمية، تُمكّن كل قطر من استعمال لغته الوطنية، مُتلافية التجريد من جهة، وممكّنة كل لغة وطنية من أن تقطف فوائد استعمالها رسميًا في الاتحاد، وتوفير الوثائق الضرورية لها من دون ميز بين اللغات، أو حرمان مواطنين أحاديي اللغة لا يعرفون غير لغتهم من التعبير بها (مع عدم وجود لغة واحدة آنذاك يمكن أن تمثل لغة مشتركة حرة)، فإن التعددية اللغوية الواسعة اليوم (٢٣ لغة رسمية و٢٧ قطرًا) لم تعد مرغوبًا فيها، ولا ضرورية، لكلفتها المالية والتواصلية، ولصعوبة تطبيقها على أرض الواقع، ولكون مهارات الأوروبيين اللغوية وتعلمهم الغات الأجنبية تحسنت بشكل واضح، ولكون الإنكليزية أصبحت تؤدّي دور اللغة المهيمنة التي اختار الأوروبيون تعلّمها، ولأنها عوّضت الفرنسية في بيروقراطية الاتحاد، وأصبحت تؤدي دور lingua franca، على الرغم من شعار التعددية اللغوية في الاتحاد.

إذا كان تبنّي الأحادية اللغوية في الاتحاد سابقًا لأوانه، وغير مقبول سياسيًا، وقد يؤدي إلى تجريد عالي الدرجة، فإن كلفة إبقاء نظام لغوي مُتعدد مفتوح على كل لغات الاتحاد تبدو مرتفعة جدًا، مقابلة بالفوائد المُتواضعة. وقد تكون سياسة تعددية مبنية على ست لغات رسمية، أو حتى ثلاث، أكثر خدمة للاتحاد، بحيث لا تُقْصي الأغلبية الكبيرة للمواطنين الأوروبيين، مع جعل التكاليف مقبولة، وتجاوز سلبيات النظام الحالي، المتمثلة بآجال الترجمة وتراكمها، وأخطائها. . . إلخ. ويمكن مقابلة النظام اللغوي البديل بنظام المنظمات الدولية، مثل الأمم المتحدة، وقد يضيفُ هذا النظام حافزًا جديدًا ليتعلم المواطنون الأوروبيون لغة أخرى غير لغتهم، ما قد تنتج منه آثار إيجابية غير مباشرة، ترفع من الأجور، وتتيح فرصًا للسفر والدراسة والعمل

---

(٤٢) Jan Fidrmuc, «The Economics of Multilingualism in the EU,» *Economics and Finance Working Paper Series* (Brunel University West London) (2011), pp. 11-12.

في الخارج، وازدهار التجارة داخل أقطار أوروبا، وبينها وبين العالم(٤٣).

إذا كانت منهجية مؤشر التجريد تبدو المَخرج المناسب لحل التضارب القائم بين متطلّبات التعدد (السياسية بالأساس)، والاعتبارات التواصلية، ذات الكلفة الاقتصادية المقبولة، في الاتحاد الأوروبي، فإن المنهجية تجد دعمًا أقوى لها عند توظيفها في الحالة العربية، والمغربية على وجه الخصوص، حين يتعلّق الأمر بقياس مؤشر الحرمان اللغوي في حالة الناطق بالمازيغية أو بالكردية، مثلًا، في البيئة العربية. فمن غير المعقول، مثلًا، تجريد المغاربة ذوي اللسان الثنائي (عربي ـ مازيغي) من عروبتهم اللغوية، أو مزوغتهم اللغوية. فالتواصل بالعربية أو الأمازيغية قد يتم بأحد اللسانين، بحسب الشروط التواصلية، والفاعلين فيه (علمًا بأن العربية والأمازيغية ليستا متساويتين في التواصل الكمي، باعتبار عدد الناطقين). وليس من المعقول إعادة تمزيغ المغاربة خارجًا عن إرادتهم، بدعوى أنهم «أمازيغ مُعَرَّبون»، من أجل تعميم الثنائية على كل المغاربة، لأن مثلَ هذا الإجراء ذو كلفة سياسية وقانونية واقتصادية. . . إلخ. وبعبارة، فإن دعم المزوغة لغة وثقافة للمحافظة عليها لا يعني التراجع عن العروبة أو التعريب. وقد يكون هناك مجالٌ لتمزيغ معقول (وتحت الطلب) للناطقين بالعربية وحدها، من دون أن يكون ذلك قسريًا، أو مؤديًا إلى الحرمان من اللسان العربي الجامع. ويمكن تعميم منهجية الحرمان في التعامل مع اللغة الأجنبية كذلك، بالنظر إلى أن من المعقول أن تكون اللغة التي يجب انتقاؤها لدعم التعليم باللغة العربية هي اللغة الأكثر انتشارًا في العالم، واللغة التي توفّر أكبر الفرص للمتعلّم في التعامل مع العالم. وعليه، لا بدَّ من تنويع لغات التعليم الأجنبية، لتشمل الإنكليزية، كما نص على ذلك ميثاق التربية والتكوين، وأن لا يحرم المغربي من فوائدها التواصلية والنفعية.

٣ ـ اقتصاد تقويم السياسة اللغوية

يمثل هذا المحور مجالًا نشيطًا ضمن اقتصاد اللغة. فتقويم السياسة اللغوية اقتصاديًا يرتبط بالرفاه، وبالربح والخسارة، وهناك اختيارات عدة

(٤٣) المصدر نفسه.

ممكنة لبلوغ الأهداف، والرفع من الفوائد مع تقليص التكاليف، يمكن تقويمها قبليًّا. ثم إن هناك سياسات تمَّ تفعيلها، ويمكن تقويمها بعديًّا، لمعرفة هل هي ناجعة بالنظر إلى التكاليف، أو تحسين البيئة اللغوية اقتصاديًّا... إلخ. وفي هذا الإطار، يطرح دور الدولة، أو تدخّلها في الشؤون اللغوية، باعتبار أن التفاعل الحر القوي في السوق يفترض أن يُزود بقدر كافٍ من السلع والخدمات بكلفة دُنيا نسبيًا. إلا أن ما يحدث هو اختلالات في السوق، تتطلّب تدخل الدولة، من بينها الاحتكار (الذي يرفع الكلفة أكثر من اللازم)، ونقص المعلومات التي توصل إلى القرار، ومراعاة المستقبل، ولهذه الاختلالات ما يُماثلها في البيئة اللغوية. فهناك لغات مهددة مثلًا، ولا يمكن أن تكون الأجيال القادمة طرفًا في العناية بها، وكذلك الحال في حماية اللغة الوطنية من هيمنة اللغات العالمية... إلخ. وعلى السياسة أن تقدر قيمة «السوق الخاصة» بالنسبة إلى كل اختيار، أو توجه. فسياسةٌ تطلبُ من العمال العاديين أن يكونوا ثلاثيي اللغة تؤدي إلى رفع أجور هؤلاء، بالضرورة، على المدى القصير. وستؤدي هذه الأرباح إلى تكاليف (الزيادة في الضرائب)، وهناك قيم مجتمعية غير سوقية (أي غير ذات قيمة مباشرة في السوق)، ومن ضمنها تلك الموصوفة بـ **الرمزية** (Symbolic) التي تؤدي إلى أرباح أو خسارات على مستوى **إرضاء الجماعات** أو الأفراد. ويدخل هذا النوع من القيم ضمن التقويم الاقتصادي، لأن الاقتصاد ليس محصورًا في ما هو مادي أو مالي. فالخسارةُ النفسية التي تتولّدُ عن ضمور وضع اللغة الأم هي خسارة يجب احتسابها، وبالمقابل فإن جعل لغة أقلية في موقع اعتباري هو وارد بالنسبة إلى احتساب الأرباح. إلا أن تقويم الأرباح والخسارات التي لا ترتبط بالسوق مباشرة صعب جدًا، وما زال بحاجة إلى إيجاد المناهج والآليات المؤدية إليه[٤٤].

إذا كانت إجراءات تقويم سياسة لغوية تعتمد على قياس الرفاه (والفوائد) على المستوى الجماعي المجتمعي الإجمالي، وحسن صرف الموارد عليه، فإن التحوّل من بيئة لغوية موجودة إلى بيئة أخرى، يؤدي إلى الربح والخسارة كذلك، وتحديد من يكون بجانب هذا أو ذلك،

(٤٤) Grin, «Coûts et Justice linguistique dans l'élargissement de l'union européenne».

ومدى إمكان تعويض الخاسر، على مستوى فردي أو جماعي. فهذا يطرح **البعد التوزيعي** في الخسارة أو الربح اللغويين. من الرابح مثلًا في إقرار الفرنسية لغة العمل الفعلية في المغرب، ومن الخاسر، وما هي إمكانات «التعويض»؟

إضافة إلى التقويم العام، يمكن تقويم الممارسة العملية لسياسة لغوية بعينها. ويُنظر إلى السياسة اللغوية عادة عبر القوانين والمواضعات، والمقاييس الإدارية التي تبحث عن الخروج المباشرة (عدد أقسام التعليم المفتوحة... إلخ). إلا أن المواصفات لا تقول شيئًا عن الممارسة الفعلية، وهل كانت ناجعة بالفعل للغة الأقلية. يجب النظر في مؤشرات إعادة الحيوية إلى هذه اللغة في التعليم، مثلًا، وإلى الملكة اللغوية للساكنة المستهدفة... إلخ. وبصدد تقويم كلفة سياسة لغوية، فإن الأرقام غالبًا ما تغيب. ونجد تقويمًا لكلفة الترجمة في الاتحاد الأوروبي بالنسبة إلى كل فرد، إلا أنه يحتاج إلى تحيين. وقد نجد تقويمًا لكلفة المرور من وضع تعليم أحادي إلى ثنائي، إلا أن الكلفة الإجمالية غير واضحة(٤٥).

خاتمة

انتفض الملك الحسن الثاني ضد مخزنه اللغوي في آخر أيامه، في أثناء استقباله أعضاء لجنة التربية والتكوين (التي كانت تضمُّ رئيس الحكومة الحالي وكاتب هذه الورقة، من بين آخرين)، فأوصى بالعربية خيرًا، وأنكر أن يكون قد فكّر يومًا في إضعافها، أو إقبارها، بل إنه أمر بإدخال الإنكليزية منذ الطور الثاني في التعليم الابتدائي، كما أمر بإدخال العربية في تعليم المواد العلمية في التعليم العالي، خلافًا للمخطط الذي كان يقضي بالتراجع في تعريب المواد العلمية في التأهيلي الثانوي (الذي روّج له المخزن اللغوي آنذاك)، ولم يُعِرِ اهتمامًا لاقتراح الملهجين إدخال الدارجة لغةَ تعليم في الابتدائي، إلا أن «حليمة عادت إلى عادتها القديمة» بعد موته، فما فتئت أن ألحقت أضرارًا كبيرة بوضع اللغة العربية في المغرب، وركبت منطق التفكيك، عوضًا من التوحيد، مدّعية الدفاع عن التعدد

(٤٥) المصدر نفسه.

والتنوع. فالتعدد والتنوع الفعلي لا يهدف إلى إقامة فسيفساء لغوية من دون التفكير في إمكان تدبيرها، ولا يضرّ بلغة الأغلبية، إن هو اعتنى بلغة الأقلية، ولا ينصّب لغة أجنبية لغة عمل فعلية في بلد عربي، مع أنها فقدت هذه الصفة في أوروبا نفسها. . . إلخ. فالاختيارات اللغوية يجب أن تكون عادلة وعلمية وفي خدمة الشعب، وتماسك المجتمع، لا في خدمة أقلية تتفرد بالامتيازات، وتخدم نفسها قبل أن تخدم شعبها، وتنفرد بالقرارات من دون إشراك الشعب(٤٦).

إن المعطيات الاقتصادية والسوسيولسانية والثقافية والتاريخية والسياسية كلها تصُبُّ في اتجاه تبني نموذج لغوي تماسكي، تنوّعي وتعدّدي، يقرُّ بأن اللسان العربي هو لسان الديمقراطية والاقتصاد والتعليم أساسًا، وأن اللسان الأمازيغي لسان التنوّع الهُوي والثقافي والتعليمي، يتساكن ويتعايش مع اللسان العربي، وأن دور اللسان الأجنبي تحدده المصالح المعرفية والتواصلية والاقتصادية للمواطنين، بصفة ديمقراطية، ومن دون تحرش أو تحريض يُفسِد البيئة اللغوية، ويُفسِد فرص تعلُّم اللسان العربي، وتعلُّم اللغات، أو التعلُّمات الأخرى، كما يُفسِد الفرص الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بصفة أعم(٤٧).

---

(٤٦) انظر: الفاسي الفهري: «الثورة اللغوية القادمة في المغرب؛» «الفرنكفونية، الرشد اللغوي واختلالات التعليم والتنمية؛» «الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب،»، ولغة وأمة.

بصدد الاستدلال على هذا النموذج. وعن مصادر قوّة اللغة العربية وسوء تدبير الملف اللغوي في المغرب، انظر: الفاسي الفهري، **أزمة اللغة العربية في المغرب**.

(٤٧) في تحديد العلاقة بين اللغة وهُوية الجماعة التي تنطق بها، تجدر الإشارة إلى أن الحركية التي تتسم بها اللغة وتحيا، وتتسع رقعة الناطقين بها، تبتعد بها تدريجيًا من الهُويّة الضيقة، ذات الطابع المحلي الإثني أو الترابي أو الديني المنحسر، إلى هوية أكثر «انفتاحًا» و«ليبرالية»، تدفع بها إلى أن تصبح لسانًا مشتركًا حرًا (Lingua Franca)، أو لاهويًا كوسميًا، أم شموليًا عالميًا (Global). وقد يشكك البعض في إمكان تجريد اللسان من هويته، أو «إمبرياليته» (Imperialism)، وتحويله إما إلى لسان تواصل «محايد»، أو إلى لسان غير أجنبي بهوية جديدة، كما في حال الإنكليزية التي يتملكها الهندي ويعتبرها إحدى اللغات الآسيوية. . . إلخ. والمفارقة أن الدفاع عن قطبية لغوية متعددة يحمل في طياته مفارقة شرعنة هويات ثقافية متعددة، من جهة، وفي الوقت نفسه تسويغ فقدان اللسان محليته أو هويته «المحلية» (المرتبطة بالأرض مثلًا). عن هذه المفارقات والمخارج الممكنة، انظر: الفاسي الفهري، **لغة وأمة**. والمراجع المذكورة هناك.

المراجع

أسباب ومسببات تدني مستوى تعليم اللغة العربية في الوطن العربي. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠١٠.

العروبة والقرن الحادي والعشرون: أعمال مؤتمر «مستقبل العروبة في القرن الحادي والعشرين». بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩.

الفاسي الفهري، عبد القادر. **دعم اللغة العربية تعزيزًا للهوية القومية والتنمية المجتمعية**. الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٤. (تقارير ووثائق؛ ٦)

لغة الحق والقانون. إشراف عبد القادر الفاسي الفهري. الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٣.

«اللغات في المدرسة المغربية: ملف خاص،» **المدرسة المغربية**: العدد ٣، ٢٠١١.

ميثاق التربية والتكوين. الرباط: اللجنة الملكية الخاصة بإصلاح نظام التربية والتكوين، ١٩٩٩.

Barbour, Stephen and Cathie Carmichael. *Language and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bretton, Henry. «Political Science, Language, and Politics.» in: William and Jean O'Barr, eds., *Language and Politics*. The Hague: Mouton, 1996.

Calvet, Louis-Jean. *La Guerre des langues*. Paris: Hachette, 1987.

Fassi Fehri, Abdelkader. «L'Arabisation dans la société de l'information: Ingrédients et impacts.» dans: *Multilingualism in Information Society*. Paris: Unesco, Forum International des Sciences Humaines, 1997. pp. 161-166.

Ferguson, Charles. «The Arabic Koinè.» *Language* : vol. 35, no. 4, 1959, pp. 616-630.

Ferguson, Charles. «Diglossia.» *Word*: vol. 15, 1959, pp. 325-340.

Fidrmuc, Jan, Victor Ginsburgh and Shlomo Weber. «Even Closer Union or Babylonian Discord?,» William Davidson Institute Working Papers, no. 887, 2007. 39 p.

Gazzola, Michèle. «Managing Multiculturalism in the Eupean Union.» *Language Policy*: vol. 5, 2006. pp. 393-417.

Graddol, David. «The Future of Language.» *Science* : no. 303, 2006. pp. 129-131.

Grin, François. «Linguistic Human Rights as a Source of Policy Guidelines: A Critical Assessment.» *Journal of Sociolinguistics*: vol. 9, no. 3, 2005. pp. 448-460.

Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel. Paris: Unesco, 2009.

Maurais, Jacques. «Vers un Ordre linguistique mondial.» *Terminogramme*: vol. 99-100, 2001, pp. 7-33.

Tawil, Sobhi, Sophie Cerbelle and Amapola Alama. *Education au Maroc: Analyse du Secteur*. Rabat: Rapport de l'UNESCO, 2010.

Vermeren, Pierre. «Langue et Violence au Maghreb.» *Le Journal hebdomadaire*: no. 116, 2003.

فهرس عام

ـ أ ـ

الآراميون: ٦٤

آسيا: ١٩٣

آفر، تيرنتيوس: ٦٨

الإبادة البشرية: ١٤٣

الإبادة البيولوجية: ١٤١-١٤٣

الإبادة الثقافية: ١١٨-١١٩، ١٣٥، ١٤٠-١٤٤، ١٤٨، ٢٦١

إبراهيم، عبد الله: ١٠١، ١٠٨

الإبراهيمي، أحمد طالب: ١٢٢، ١٤٦

ابن أبي زرع الفاسي، أبو الحسن علي ابن عبد الله: ٥٩، ٦٢

ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله: ٧٩

ابن بري، أبو الحسن علي بن محمد: ٤٥

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: ١٦٦

ابن حوقل، محمد أبو القاسم: ٥٩، ٦٢، ٧٢-٧٣، ٨٢

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٠، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٨، ١٦٦، ٣٦٧، ٣٩٤

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٤٨

ابن رشيق الأندلسي: ٧٨

ابن الزيات التادلي، أبو الحجاج يوسف بن يحيى: ٥٩، ٧٥، ٧٩

ابن سمجون، مروان: ٧٧

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٤٠، ١٤٨، ١٨٥

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن ابن عبد الله: ٥٩

ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد: ٥٩، ٦٢-٦٣، ٦٦، ٧٤

ابن العربي، محيي الدين: ١٦٦

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب: ١٦٦

أبو الحجاج يوسف بن يحيى الفاسي: ٧٨

أبو الحسين مسلم بن الحجاج (الإمام): ٢٧٩

أبو حنيفة النعمان (الإمام): ٢٧٩

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: ١٩٤

أبو زرعة، طريف بن مالك المعافري: ٧٢

أبو زمعة البلوي: ٣٨٠

أبو العربي التميمي، محمد بن أحمد بن تميم: ٥٩

أبو العزم، عبد الغني: ١٠١-١٠٢

أبو محمد عبد الله بن إبراهيم: ٧٧

أبو هارون عمران بن عبد الله العمري: ٧٣

أبوليه: ٦٨

الاتحاد الأوروبي: ١٣١، ٢٦٩، ٤١٣، ٤١٩، ٤٢١-٤٢٣، ٤٢٥

الاتحاد السوفياتي: ٣٠٠، ٣١٤

اتفاقية إيكس ليبان (١٩٥٨): ١٠٣

اتفاقية حماية التراث الثقافي في حالة نزاع مسلح (١٩٥٤: لاهاي): ١٤١

- بروتوكول ١٩٩٩: ١٤١

اتفاقية حماية تنوع أشكال التعبير الثقافي وتعزيزها (٢٠٠٥): ١٢٠، ١٤٤-١٤٦

اتفاقية منع جريمة الإبادة والعقاب عليها (١٩٤٢): ١٤١

الأحادية اللغوية: ٢٧٧، ٣١٤، ٤٢٢

الاحتلال الألماني لفرنسا (١٩٤٠ - ١٩٤٤): ١٣٢

الاحتلال الفرنسي لتونس (١٨٨١ - ١٩٥٦): ٣٧٠

الاحتلال الفرنسي للجزائر (١٨٣٠ - ١٩٦٢): ١١٧، ١٢٥، ١٣٥

الاحتلال الفرنسي للمغرب (١٩١٢ - ١٩٥٢): ٥٤، ٥٦، ٩٣-٩٤، ٩٦، ٩٩، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٥

أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ (الولايات المتحدة): ٤٠١
أحداث الدار البيضاء (المغرب) (٢٠٠٣): ٤٠١
أحشورُش الأول (ملك الفرس): ٢١
أحمد بن حذافة: ٧٤
أحمد بن مصطفى (باي تونس): ١٥٩، ١٦١، ٣٦٨
اختيار اللغة: ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٧-٢٠٩، ٢١٣-٢١٤، ٢١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٤٠، ٣٩٩، ٤١٤، ٤١٧، ٤٢٦
إدارة الموارد البشرية: ٢١٨
الأدارسة: ٧٣
الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية: ١٠٢
إدريس بن عبد الله (مولى المغرب): ٢٥٤
أدورنو، ثيودور: ١٢٦
أرتحششتا الأول (ملك الفرس): ٢١
الأردن: ٢٠٠
أرسطو: ١٦٩
أرشقول (مدينة مغربية): ٧٣
الازدواجية الثقافية: ١٩٩
الازدواجية اللغوية: ٩٧-٩٨، ١٠٢، ١٥٣، ٢٠٢-٢٠٣، ٣٣٢-٣٣٥، ٣٧٠، ٣٧٤، ٤٠٣
أزمة الهوية: ١٠٦، ١٥١، ٢٠١
إسبانيا: ٩٢، ١٦٩، ١٩٥، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٩-٢٧٠
الاستشراق: ٩٣
استقرار الهوية: ٥١
إسحق، أديب: ١٥٤، ١٥٧
الأسد، بشار: ٣٥٠-٣٥٣
إسرائيل: ١٣٩، ١٩٩، ٢٦٧، ٣٥٠، ٣٨٤
الإسلام: ٥١-٥٢، ٥٤-٥٥، ٦٣-٦٥، ٦٩-٧٠، ٧٥، ٧٧، ٨١-٨٩، ٩٢-٩٣، ٩٥، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٢، ٢٢٢، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٢٩، ٤٠١
إسلام المغاربة: ٨٥
الأسلمة: ٧١، ٩٢
إشبيلية: ٧٩
الاشتراكية: ١٩٠

الأصالة: ١٠٧-١٠٨، ١١٤
الإصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد: ٢٧٩
الإصلاح الاجتماعي: ١٥٤
الإصلاح الإداري: ١٥٩
الإصلاح الثقافي: ١٧٥
الإصلاح السياسي: ١٥١، ١٧٥، ٣٨٣
الإضافات اللغوية: ١٥٧
إعادة التشكيل الدلالي: ١٦٧
الإعداد اللغوي: ٣٢١-٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٤٠
الإعلان العالمي في شأن التنوع الثقافي (٢٠٠١): ١٤٤، ٢٣٤، ٣٠٥
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨): ٢٣٤، ٣١٦
الإعلان العالمي للحقوق اللغوية (١٩٩٦): ٢٧٢
الاغتراب: ١٨٥، ١٨٨-١٩٥، ١٩٩-٢٠٠
الاغتراب الاجتماعي: ١٨٩، ١٩١
الاغتراب التاريخي: ١٨٩، ١٩٢
الاغتراب الثقافي: ١٨٩
الاغتراب الديني: ١٨٩-١٩١
الاغتراب السياسي: ١٨٩-١٩١
اغتراب الهوية: ١٩٩
أغسطينوس (القديس): ٦٨
أغمات (مدينة مغربية): ٧٣
أفريقيا: ٦٤، ١٩٣، ١٩٥، ٣٦٨
إقليدس: ١٦٩
الأقمار الاصطناعية: ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٦
الأكاديمية الفرنسية: ١٠١، ١٣٤، ٣٧٢
أكاديمية القانون الدولي (لاهاي): ١٣٤
اكتساب اللغة: ٢٠٢، ٤١٧
أكدير، أحمد رضا: ١٠١
إكصيل، إصطيفان: ٦٥
ألمانيا: ٩٢، ١٨٨، ١٩٣، ٣٠٠
الأمازيغ: ٥٥، ٦٣، ٨٣-٨٤، ٨٩، ٩٦، ١١١، ٢٥٣، ٢٦٥-٢٦٧، ٢٧٠
الإمبراطورية الرومانية: ٦٣، ٦٧-٦٨
الإمبريالية: ١٠٥

الإمبريالية الغربية: ٩١
الإمبريالية الفرنسية: ١٠٥
الإمبريالية اللغوية: ١٢٧، ٤١٥
الأمة العربية: ١٤، ١١٣، ١١٥، ١٦٧، ٢٤٥، ٢٨٤-٢٨٥
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر: ١٦٤
الأمركة: ١٢٦، ١٣٢
الأمم المتحدة: ١٢٩، ١٤٠-١٤١، ١٤٤، ١٤٦، ٢٣٤، ٢٦٩، ٢٧٢، ٣٢٩، ٣٩١، ٤٢٢
- الجمعية العامة: ١٤٦، ٣٢٩
-- القرار الرقم (١٨١): ٣٠٣
- مجلس الأمن: ٣٢٩
الانبعاث الحضاري: ١٥٢
انتخابات مجلس الشعب المصري (٢٠١١ ـ ٢٠١٢): ١٩٠
الانتقال الديمقراطي: ٣٨٣
الانتماء الثقافي: ٥٦، ٢٢٦، ٢٤١
الانتماء اللغوي: ٢٥٥
الانتماء المزدوج: ٢٤٩
الأنثروبولوجيا الاجتماعية: ٢٢٦
الأنثروبولوجيا الثقافية: ٢٢٦
أندرسون، بنديكت: ٤١٠، ٤١٣
الأندلس: ٧٢، ٧٨، ١٢٤
انشقاق الهوية: ٤٩، ١١٢
الأنصاري، عبد الرحمن: ٣٦-٣٧
الأنغلوفونية: ١٩٦
الانفتاح الاقتصادي: ١٢٧
إنكلترا: ٩٢، ١٢٧
الإنية: ١٨٥-١٨٦، ١٩٢، ٢٧٨، ٣٤٧، ٣٩٤
الأوراغي، محمد: ٢٥٧
أوروبا: ٩٢، ١٢٤، ١٥٤-١٥٥، ١٦٦-١٦٧، ١٧١، ١٩٣، ٢٤٠، ٢٧٠، ٢٩٣، ٣١٤، ٣٤٨، ٣٧٩، ٣٩١، ٤١٨، ٤٢٦
أوروبا الشرقية: ١٩٣، ٣١٤
أولندر، موريس: ٢٥١
الأوليغارشية اللغوية: ٤١٩
أيديولوجيات التحرُّر الوطني: ٢٢٦
الأيديولوجيات السياسية: ١٩٠، ٣٢١

الأيديولوجيات العلمانية: ١٩٠
إيرلندا: ٢٦٩
إيطاليا: ٢٦٩

- ب -

بادية الشام: ٣١
بارث، فريدريك: ٥٠
باريس: ٢٦٦
باش حانية، علي: ٣٦٩
بان كي مون: ١٤٤
البث الفضائي: ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٣٩-٢٤١، ٢٤٦، ٣٤٢، ٣٤٥-٣٤٦، ٣٥٩-٣٦٠
بجاوي، محمد: ١٣٤
البحر الأبيض المتوسط: ٦٨، ٨٢
البخاري، محمد بن إسماعيل: ٧٧، ٢٧٩
برادة، محمد: ١٠٧-١٠٨
البربر: ٦٣-٧١، ٧٥، ٧٧، ٨٠، ٨٣-٨٤، ٨٨، ٩٣، ١١١
برسفال، أرمان كوسن دي: ٢٦٢
برشلونة: ٢٧٢
برغشتريسر، غوتهلف: ٢٣
البرغواطي، صالح: ٥٨، ٨٢
البرلمان الأوروبي: ١٣١
برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP): ١٢٩، ١٤٠، ٢٦٩
بروكلمن، كارل: ٢٣
بروندتلاند، غرو هارلم: ١٤٧
بريتون، هنري: ٤٢٠
بريطانيا انظر إنكلترا
البستاني، بطرس: ١٥٦-١٥٧
البستاني، سليم: ١٥٤
بشار بن ركانة: ٧٤
البشاري، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر: ٥٩، ٦٢
البشتون: ١٩٦
البصرة (مدينة عراقية): ٧٦
البصرة (مدينة مغربية): ٧٢
بطليموس: ١٦٩
بعلبكي، رمزي: ١٩
البكري، أبوعبيد عبد الله بن عبد العزيز: ٦٢، ٨٢
بلاد الشام: ٦٤، ١٥٣، ١٥٧، ١٧٤

بلاد مراكش: ٧٨-٧٩
البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى ابن جابر: ٥٩، ٦٢
بلال بن رباح: ١٨٥
بلجيكا: ١٠٤، ١٩٥، ٢٦٩، ٣٣١، ٤٠٨
بلحبيب، رشيد: ٨، ٢٤٧
بلعباس، محمد: ١٠٦
بن بوزيد، أبو بكر: ١٢٩-١٣٠، ١٣٦-١٣٧
بن خليفة، فتحي: ٢٦٧
بن علي، زين العابدين: ٨٠، ٨٤، ٣٧٤-٣٧٥، ٣٨٠-٣٨٢، ٣٨٩، ٣٩٣
بن عمرو، عبد الرحمن: ٢٧٢
بن نبي، مالك: ١١٩
البنك الدولي: ١٢٩، ١٩٨
بنهيمة، محمد: ١٠١
بنية الهوية: ٥٤، ٨٦، ١٠٥
بنية الهوية المغربية: ٥٤، ١٠٥
بوتفليقة، عبد العزيز: ١٣١، ١٤٢
بورديو، بيار: ٣٦٧
بورقيبة، الحبيب: ٣٦٩، ٣٧٤-٣٧٥، ٣٧٩-٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٩٣
البوسنة: ٢٤٩
بوعيد، عبد الرحيم: ١٠١
بوكود (ملك الأمازيغ): ٦٨
بوليه، جان ـ بيير: ١٤٦
بومبيدو، جورج: ١٣٤
بومدين، هواري: ١٤٦
البونيقيون: ٦٥
بونيل، برونو: ١٣٢
بيرانديلو، لويغي: ١٢٦
بيرتولوس، جان ـ جيروم: ١٣٢
بيروت: ١٩٩
بيرينو، فيليب: ١٣٠
البيزنطيون: ٦٤
بيكيه، فيكتور: ٩٤

ـ ت ـ

تاراس، راي: ٣١٤
تايلور، تشارلز: ٢٣٥
التتار: ٢٠٠

التجانس الثقافي: ٢٠٣، ٢٣٩، ٣٠٠
التجانس اللغوي: ١٣٤، ٢٧٦
تجريم الإبادة الثقافية: ١١٨، ١٤٠
تجريم إبادة اللغات: ١٤٨
التجزئة الهوياتية: ٨٥
التحديث: ١٥٤-١٥٥، ١٦٢، ١٧٩، ٢٤٠، ٢٤٥
تحديث اللغة: ١٤٩-١٥٠، ١٥٢، ١٥٦-١٥٨، ١٦٢، ١٧٠، ١٧٥، ١٨٠، ٢٢١
التحول الهوياتي: ٦١، ١٠٩
التخطيط الاجتماعي: ٢٢٠
التخطيط اللغوي: ٥١، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٩-٢٢٤، ٣٠١، ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٣-٣٢٤
التداول الديمقراطي: ٣١٧، ٣٣٩، ٤٠٥
تدريس اللغة الأجنبية: ٩١، ١٣٠
الترجمة: ١٥٦-١٥٧، ١٦٠، ١٧١، ١٩٩
الترجمة العلمية: ٩٢
تشيكوسلوفاكيا: ٣٠٠
التصور الذاتاني للهوية: ٥٠
التصور الموضوعاني للهوية: ٥٠
التطبيع مع إسرائيل: ٢٦٧
تطوير اللغة العربية: ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٦١، ١٧٠، ١٧٢
التعدد اللغوي: ١٩٥، ٢٠٣، ٢٥٢-٢٥٣، ٢٥٥-٢٥٦، ٣٠٣، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٣١، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٣، ٤٢٠-٤٢٢
التعددية: ١٩٢، ٤٠٩-٤١٠، ٤١٣
التعددية الثقافية: ١٩٥، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٤٥، ٣٣٦-٣٣٨
التعددية السياسية: ١٩١
التعديلات الدستورية في المغرب (٢٠١١): ٢٦٩
التعريب: ١٠-١١، ٥٦، ٧٢-٧٣، ٩٢، ٩٧-٩٩، ١٠٣-١٠٤، ١٥٧، ١٩٧، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٧٦، ٣٠٩، ٣٧٥، ٣٨٤، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٢٣
تعريب الحضارة المغربية: ٥٥
التعريف النظري للهوية: ٥٠
التعلم بالفرنسية: ١١٣

التعليم الابتدائي: ١٢٤، ١٢٩، ١٢٩-١٣٠، ١٣٣، ١٣٧، ١٤٢، ١٩٧، ٢١٨، ٣٧٤-٣٧٨، ٤٢٥
التعليم الأوروبي: ٩٤
التعليم الثانوي: ١٠٠، ١٣٠، ١٣٣، ١٩٧، ٢٨٧، ٣٧٤، ٣٧٦-٣٧٨، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤٢٥
التعليم الجامعي: ٢١٠، ٢١٨، ٢٢٢-٢٢٣
التعليم العربي: ٥٥-٥٦، ٦١، ٦٩-٧٤، ٨١، ١٦١
التعليم الفرنسي: ٩٣، ٩٥-٩٧، ١٠٣، ١٠٧، ١١٣
تعليم اللغات: ٩١، ١٢٩، ١٦٠، ٣٢٧
التعليم المتوسط: ١٣٧
تعميم التعليم: ١٥٥، ٢٦٦
تِغْلاتبلاسَر الثالث (الملك الأشوري): ٢١
التفتازاني، سعد الدين: ١٦٦
التقدم الغربي: ١٧٠
تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية (تقرير بروندتلاند) (١٩٨٧): ١٤٧
تقنين الإبادة الثقافية: ١٤٢-١٤٣
تكنولوجيا الإعلام والاتصال: ١٢٧-١٢٨، ١٣٠، ١٤٤، ٢٢٦، ٢٣٣
تل مرديخ (قرية سورية): ٤١
التلاقح الثقافي: ١٦٩
تلقين القرآن: ٧٥
التلمود: ٢٢
التمايز الطبقي: ١٩٢
التمايز الهوياتي: ٦٩
تمزيغ الإسلام: ٥٦، ٥٩، ٨١، ٨٣-٨٤، ٨٦، ٨٩
التنمية الاقتصادية: ٢٧٦
التنمية البشرية: ١٢٩، ٣٢٣
التنمية الثقافية: ١٤٧
التنمية المستدامة: ١٤٦-١٤٧
التنوع الثقافي: ٤٩، ١٢٠، ١٤٤-١٤٥، ١٤٧، ٢٢٥-٢٢٦، ٢٣٣-٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٥٢، ٣٠٥-٣٠٦، ٣١٣، ٣١٦، ٤٠٧-٤٠٨، ٤١٤
التنوع الديني: ٣١٣
التنوع العرقي: ٣١٣

التنوع اللغوي: ١٣٣، ١٣٥، ١٤٠، ١٤٤-١٤٥، ١٤٨، ١٩٦، ٣١٤، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٩

التواصل الشفوي: ٢١٠، ٢١٤

التواصل الكتابي: ٢١٠

التواصل اللغوي: ٢١٠، ٢١٢-٢١٣، ٣٣٠

توبون، جاك: ١٣٢

توكفيل، ألكسي دي: ١٢٣

تونس: ٩-١٠، ٥٩، ١٥٩، ١٦١، ١٧٤، ٢٠٠، ٢٧٠، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٦٧-٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٣-٣٧٥، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٧-٣٩١، ٣٩٣-٣٩٤

التونسي، بيرم: ١٩٦

التونسي، خير الدين: ١٥٤-١٥٥، ١٦١-١٦٤، ١٦٦-١٧٢

تيهرت (مدينة جزائرية): ١٢٤

ـ ث ـ

الثقافة: ١١٣، ١١٩-١٢٠، ١٥٩، ١٧١، ١٩١، ٢٢٥، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٩٧، ٤٠١، ٤١٤

الثقافة الاستبدادية: ١٩٢

ثقافة الاستهلاك: ١٤، ١١٨، ١٢٦، ١٤١

الثقافة الإسلامية: ٩٥

الثقافة الألمانية: ١٩٥

الثقافة الأمازيغية: ٢٥٧، ٢٦٩-٢٧٠، ٤٠٣، ٤١١

الثقافة الأوروبية: ١٠٧

الثقافة الإيطالية: ١٩٥

الثقافة الجزائرية: ١٢١، ١٣٦

ثقافة الجمهور: ١٥٤

ثقافة الخاصة: ١٥٤

الثقافة العالمية: ١٩٩

الثقافة العربية: ٧٤، ١١٣، ١٢٩، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٧١-١٧٢، ١٧٥، ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٨٩، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٨٩

الثقافة العربية الإسلامية: ٢٣٤

الثقافة الغربية: ١٥٧، ٣٧٩

الثقافة الفرنسية: ١١٤، ١٣٤، ١٩٥، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٢

الثقافة الكونية: ١٨١، ٢٨٩، ٢٩١-٢٩٢، ٢٩٤

الثقافة اللاتينية: ٦٨

الثقافة المغربية: ٩٥، ١٠٦، ١٠٩-١١٠، ١١٣-١١٤
الثورة البحرينية (٢٠١١): ٢٠٠
الثورة التونسية (٢٠١١): ٢٠٠، ٣٧٠
الثورة الجزائرية (١٩٥٤): ١٢٦، ١٤٨
الثورة السورية (٢٠١١): ٢٠٠
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٢٥٥، ٢٧٧، ٣٢١، ٣٧١، ٤٠٨
الثورة الليبية (٢٠١١): ٢٠٠
الثورة المصرية (٢٠١١): ٢٠٠
ثورة ميسرة المطغري (٧٣٩ م): ٨٢
الثورة اليمنية (٢٠١١): ٢٠٠

- ج -

الجابري، محمد عابد: ٢٤٥
جاكبسون، رومان: ٢١٤
جامع الأزهر (مصر): ١٧٤
الجامع الأموي (دمشق): ١٧٤
جامع الزيتونة (تونس): ١٦١، ١٧٤، ٣٦٩
جامع القرويين (فاس): ٧٤، ١٧٤
جامعة الإمارات: ١٠، ٢١٠، ٢١٧
جامعة السوربون (باريس): ١٢، ١٠٢
جائزة رئيس الجمهورية الفرنسية: ١٠١
جائزة مارسولان غيران (فرنسا): ١٠١
جايلز، هاورد: ٢١٣
جبرون، امحمد: ٧، ٤٩
جرائم الحرب: ١٤١
الجرائم ضد الإنسانية: ١٤٤
الجرجاني، عبد القاهر: ٢٧٩
الجزائر: ١١٧-١١٩، ١٢١-١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢-١٣٦، ١٣٨، ١٤٠-١٤١، ١٤٨، ٢٠٠، ٢٤٩، ٢٦٩-٢٧٠، ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٨٧، ٣٩٠-٣٩١
الجزائر (العاصمة): ١٢٤
جزيرة جربة (تونس): ٢٧٠
جلول، عبد القادر: ١٤٢
جمعية الآداب: ١٥٨
جمعية الأديب (مراكش): ١٠٨

الجمعية السورية للعلوم والفنون: ١٥٨
الجمعية العامة الفرنسية: ١٣٤
الجمعية العلمية السورية: ١٥٨
الجمعية المشرقية: ١٥٨
جمعية مصر الفتاة: ١٥٨
جمعية النحو الفرنسي: ١٧٣
الجمعية الوطنية الفرنسية: ٣٧١
جمهورية الريف (المغرب): ٢٦٧
جنجار، محمد الصغير: ١٠٩
جندبو (الملك العربي): ٢١
الجنسية الفرنسية: ١٣٣، ٢٧٤، ٣٧٩
جنوب أفريقيا: ٨، ٣٣١، ٤٠٨
جنوب شرق آسيا: ١٩٣
جوزيان، أوبير: ١٤٤
جوزيف ياي، أولابيي بابالولا: ١٣٨
جوسان، أنطونين: ٣٣
جوسبان، ليونيل: ٣٧٢
جونز، إريك: ٤١٠، ٤١٣-٤١٤، ٤١٧، ٤١٩
جونز، جون بول: ٣٢٢

- ح -

حاميم الغماري: ٥٨، ٨١-٨٢، ٨٦
الحبابي، محمد عزيز: ١٠٢، ١٠٩
الحداثة: ٩٨، ١٠٦-١٠٧، ١٥٠-١٥١، ١٥٦، ١٧٦-١٧٧، ١٨٠-١٨١، ٢٤٥، ٣٨٣، ٣٩٢
الحداثة الجديدة: ٢٣٧
الحداثة العربية: ١٨٠
الحداثة الكونية: ١٥٠، ١٨٠-١٨١
الحرب الباردة: ١٢٧
الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨): ١٩٣
حركة التجديد اليسارية: ٣٨٣
الحركة الثقافية الأمازيغية: ١٠٧، ١١١-١١٢
حركة الشباب التونسي: ٣٦٩
الحروف العربية: ٨، ١٣٨
الحروف اللاتينية: ٩٥، ١١٢، ١٣٨-١٣٩، ١٨٥، ٢٦٥، ٣٨٥
الحريات الفردية: ٢٩٢
حرية التعبير: ٢٤١
حرية الرأي: ٢٤١

حرية الفكر: ١٥٥، ١٦٦
حزب الاستقلال (المغرب): ١٠٤-١٠٥
الحزب الدستوري الجديد (تونس): ٣٦٩
الحزب الشيوعي التونسي: ٣٨٣
الحزب الشيوعي السوفياتي: ٣١٤
الحسن الأول (ملك المغرب): ٩١
الحسن الثاني (ملك المغرب): ٩٩، ٤٢٥
الحسني، محمد بلبشير: ٦١، ٩٨، ١٠٦
حسون، رزق الله: ١٥٤
حسين، طه: ٢٨٧
الحصري، ساطع: ١٢١
الحضارة الإسلامية: ٨٨، ١٩٨، ٢٥٣
الحضارة البونيقية: ٦٣
الحضارة البيزنطية: ٦٣، ٢٥٣
الحضارة الرومانية: ٦٣
الحضارة السامية: ٢٢
الحضارة العالمية: ١٥٢
الحضارة العربية: ١٠، ٥١، ١٦٧-١٦٩، ١٧١، ١٧٩، ٢٥٣، ٢٧٨
الحضارة العربية الإسلامية: ٥١، ٨٧، ١٧٩
الحضارة الفينيقية: ٦٣
الحضارة اللاتينية: ٨٧
الحضارة المسيحية: ٢٥٣
الحضارة المغربية: ٥٥، ٨٧-٨٨
الحضارة الوندالية: ٦٣، ٢٥٣
الحضارة اليونانية: ٦٣
الحفاظ على اللغة: ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢
الحق في التنوع اللغوي: ١٣٥، ١٤٨
الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية: ١٤٣
حق المواطَنة الرومانية: ٦٨
حقوق الإنسان: ١٢٠، ١٤٢-١٤٤، ١٤٦، ٢٢٩، ٢٣٣-٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧١-٢٧٢، ٢٩٢، ٣١٣، ٣١٦، ٣٩١، ٤٠٧-٤١٠
الحقوق الثقافية: ١٤٣، ٢٦٨، ٢٧٠، ٤٠٩

حقوق الشعوب البدائية: ١٤٣
الحقوق اللغوية: ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٠-٢٧٢، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣-٣١٥، ٣٣٥، ٤٠٠، ٤١٥، ٤١٩
حماية الهوية: ١٥١
الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨): ١٥٣، ١٥٨
حنفي، حسن: ٧، ١٨٥
حتّون، هوبير: ١٣٥
حوران: ٣٢

- خ -

الخصوصيات الثقافية: ٢٠٣، ٢٣٢، ٢٣٦-٢٣٧، ٢٤٧
الخط الآرامي النبطي: ٣٢-٣٣
الخط العربي: ٣٢
الخط المسند: ٣٢
الخطاب الإصلاحي: ١٦٢-١٦٤، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٧-١٧٨
الخطاب الحداثي العربي: ١٧٠
الخطاب السلفي: ١٩١
الخطاب الشعاراتي: ٣٥٣، ٣٥٩
الخطاب العلماني: ١٩١
الخطاب النهضوي: ١٦٢، ١٦٥، ١٧٧-١٧٩
الخطابي، عبد الكريم: ٢٥٤
الخطيبي، عبد الكبير: ٢٧٧
الخليج العربي: ١٩٥
خير الدين بربروس: ١٢٤
خير الدين، شمامة: ٩، ١١٧

- د -

دار الإسلام: ١٦٧
دار الحرب: ١٦٧
داريوس الأول (ملك الفرس): ٢١
الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: ٥٩
دبي: ١٩٩
دراس بن إسماعيل الفاسي: ٧٣، ٧٧
درايزك، جون: ٣١٧
دسترة اللغة الأمازيغية: ٢٦٨-٢٦٩
دعم الهوية: ١٥١، ١٨٠-١٨١
الدغرني، أحمد: ٢٥٦، ٢٦٧
الدمقرطة: ٢٤٠

الدواي، عبد الرزاق: ٩، ٢٢٥
دوبري، ميشيل: ١٣٤
دوريان، نانسي: ٢١٥
دول العالم الثالث: ١٢٩
الدول العربية: ١٤، ١٢٩، ٢١٨، ٢٥٦، ٢٦١، ٣٠٨، ٣١٤-٣١٥، ٤٠٧
الدولة ـ الأمة: ١٣٣
الدولة الديمقراطية المدنية الحديثة: ٣١٢، ٣٢٥، ٣٣٩
الدولة الموحدية: ٧٤، ٨٠
دي سوان، أبراهام: ٤١٠
ديب، محمد: ١٢١
ديكسون، روبرت: ٤١٤
الديمقراطية: ١٩١-١٩٢، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٤٥، ٢٦٠، ٣١٤-٣١٦، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٥
الديمقراطية التداولية: ٣١٢، ٣١٥، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٥، ٣٣٠-٣٣١، ٣٣٩-٣٤٠
دينيه، نصر الدين: ١٣٨
ديوب، آنتا: ١٣٩

ـ ذ ـ

ذات الهوية: ٥٢
الذاتية المشتركة: ١٩٤-١٩٥

ـ ر ـ

الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا: ١٤٨
رايت، وليم: ٢٣
الرباط: ٨٠، ٢٦٩، ٣١٠
الربيع العربي: ٢٢٥-٢٢٦، ٢٤١-٢٤٤، ٢٤٦، ٢٦٩، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٨-٢٩٩، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥١، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٣
رخا، رشيد: ٢٥٦
رقوش بنت عبد مناه: ٣٥
الرقيق القيرواني، أبو إسحق إبراهيم بن القاسم: ٥٩
روبسبيير، ماكسيميليان دي: ٢٥٥
روبيه (مدينة فرنسية): ٢٦٩
روثكوبف، ديفيد: ١٢٧
الروم: ٦٣
روما: ٦٨

رياض الأطفال: ١٩٧، ٢١٨، ٢٢٣
ريسنتو، توماس: ٣١١، ٣٢٦
رينو، بيليسيه دي: ١٢٤-١٢٥، ١٤٢

- ز -

زنيبر، محمد: ١٠٦-١٠٩

- س -

ساسي، أنطوان دي: ١٦٠
سافينياك، رافائيل: ٣٣
الساميّات المقارنة: ٢٢
سانكوف، جيليان: ٢١٠
سبتة (مدينة مغربية): ٦٤، ٧٩-٨٠
ستراديفاريوس، أنطونيوس: ١٤٠
ستيكيفيش، جاروسلاف: ١٣٨
سجلماسة (مدينة مغربية): ٧٢
سراج، نادر: ١٢، ٣٤١
السطاتي، أحمد: ١٠٦
سعيد بن إدريس بن صالح الحميري: ٧٢
السفريوي، أحمد: ١٠١
سفير، ناجي: ١٤٠
سقوط جدار برلين (١٩٨٨): ٣٠٠
سلا (مدينة مغربية): ٧٢
السلفية: ١٠٩، ١٩١
سلمان الفارسي: ١٨٥
سميث، جي ركس: ٣٤
سنيوبوس، شارل: ٥٨
سوان، أبراهام دي: ٤١٠، ٤١٧
السودان: ١٩٦
سورية: ١٩٦، ٢٠٠، ٣٥٢-٣٥٣
سويسرا: ١٠٤، ١٤٢-١٤٣، ١٩٥، ٣٣١، ٤٠٨
السياسات الثقافية: ١٤٥
السياسات اللغوية: ٥١، ٥٦-٥٧، ٦٠، ٩٢-٩٣، ٩٧، ١٠٦، ٢١٩، ٢٢١-٢٢٢، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٨٤، ٣٠١، ٣٠٩-٣١٠، ٣١٣-٣١٤، ٣١٨-٣١٩، ٣٢١-٣٢٦، ٣٣١، ٣٣٩-٣٤٠، ٣٩٣، ٣٩٨-٣٩٩، ٤٠٣-٤٠٤، ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٣-٤٢٥
السياسة اللغوية الفرنسية في المغرب: ٩٧، ٢٦٥

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: ١٨٥، ٢٧٩
سير، ميشيل: ١٣٢
سيسرون: ٣٨٦
سيفكس (القائد الأمازيغي): ٦٦
- ش -
شبنغلر، أوزفالد: ١٢٦
شبه الجزيرة العربية: ٢١-٢٢، ٣١
- الساحل الشرقي: ٣٢
الشخصانية الإسلامية: ١٠٢، ١٠٩
الشدياق، أحمد فارس: ١٥٤، ١٥٦
الشرايبي، إدريس: ١٠١-١٠٣
الشرفي، محمد: ٣٧٥، ٣٧٧
شركة إينفوغرام لألعاب الفيديو: ١٣٢
شركة رينو للسيارات: ١٣٢
الشريف، حسن: ٤١٨
شعار «ارحل»: ٣٥١
شعار «ديغاج» (Dégage): ٣٥٠
شعارات الاحتجاجات: ٣٤١-٣٥٠، ٣٥٢-٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦١-٣٦٢
الشعور بالانتماء: ٥٠، ٢٢٧، ٢٤١
شكسبير، وليم: ١٧٢
شَلْمَنصَّر (الملك الأشوري): ٢١
شمال أفريقيا: ٦٢-٦٦، ٦٨، ٨٥، ٨٧، ٩٣، ١١٢، ٢٦٢، ٢٦٧-٢٦٨
شوراكي، أندريه: ٦٤
الشورى: ١٦٤
شيراك، جاك: ٣٧٢
الشيشان: ٢٤٩
شيفمان، هارولد: ٣٢٠
- ص -
صالح، علي عبد الله: ٣٤٥، ٣٥١
صربيا: ٤١٤
صلاح الدين الأيوبي: ٢٧٩
الصليبيون: ٢٠٠
صندوق النقد الدولي: ١٩٨
صُهَيب الرومي: ١٨٥
الصهيونية: ١٩٣
- ط -
طارق بن زياد: ٧٢، ٢٧٩

طنجة (مدينة مغربية): ٦٤، ٦٧، ٧٠، ٧٩، ٩١

الطهطاوي، رفاعة رافع: ١٥٤، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢-١٦٣، ١٦٦، ١٧٢-١٧٤

الطوارق: ٢٧٠

- ع -

عباس، فرحات: ١٢٦

عبد الله بن عباس: ٧٦

عبد الله بن ياسين الجزولي (زعيم المرابطين): ٧٩

عبد الفتاح، محمد: ١٥٧

عبد المومن بن علي الكومي: ٨٠، ٨٤

العبرانيون: ٢٥١

العدالة الاجتماعية: ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٤٢-٢٤٣، ٣١٢، ٣٤٠، ٣٩٧

العراق: ١٩٦

العروبة: ٩، ١١٠-١١١، ١١٥، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٦٠، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣٩٠، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤١٢، ٤٢٣

العشاوي، عبد العزيز: ١٤٣

العصر البرونزي: ٢٣

عصر التنوير الأوروبي: ٢٣٠

عقبة بن نافع الفهري: ٦٣-٦٥، ٧٠، ٧٣

العقلانية: ١٩٢

عكرمة (مولى ابن عباس): ٧٦

علم الاجتماع: ٩، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٢٦

علم اللغة الاجتماعي: ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٢٥، ٢٣١، ٣٠٠

علم النفس المعرفي: ١٨٩

العلمانية: ٥٢، ١٩١

العلوم الإنسانية: ٩-١٠، ٥٤، ١٣٦، ١٩٧، ٢٢٤، ٢٢٨، ٣٤٣-٣٤٤، ٣٤٧، ٣٧٣، ٣٩٢

عمر بن الخطاب (الخليفة): ٢٧٨

عمر بن عبد العزيز (الخليفة): ٧٠

العمل العربي المشترك: ٣٠٧-٣١٠

العنصرية: ١٩٣

العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦): ٢٧١

العولمة: ٤٩، ٥١، ١١٧-١١٩، ١٢٦-١٢٧، ١٢٩-١٣٠،

١٣٥-١٣٧، ١٤٤-١٤٥، ١٤٨، ٢١٥، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٧-٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٥-٢٤٧، ٢٧٨، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٥

العولمة الاقتصادية: ١٢٦

عولمة التعليم: ٢٠٣، ٢١٨

العولمة الثقافية: ٤٩، ١٣٥، ٢٢٦، ٢٣٧-٢٤٠، ٢٤٥-٢٤٦

عيسى بن حيون (قاضي الأدارسة): ٧٣

عيسى بن عُمَر الثقفي: ١٣٨

عيوش، الدين: ٢٧٣

- غ -

غارودي، روجيه: ١٢٠

غاسيه، أورتيغا: ١٢٦

غاليم، محمد: ١١، ٣١١

غرادول، ديفيد: ٤١٥، ٤١٩

الغرافيتي: ٣٤٢، ٣٤٨-٣٤٩

غراي، لويس: ٢٣

غرناطة: ٧٩

غريغوار، هنري جان ـ باتيست (الأب): ٢٧٧

غرين، فرانسوا: ٤١٠، ٤١٢، ٤١٧، ٤١٩

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٦٦

الغنوشي، راشد: ٣٨٤

غينزبورغ، فيكتور: ٤١٩، ٤٢١

- ف -

فابر، دونوديو دي: ١٤٣

الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ: ١٤٠، ١٤٨

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار: ١٨٥

فاس (مدينة مغربية): ٧٢-٧٤، ٧٧-٧٩

الفاسي، علال: ٦١، ١٠٥، ٤٠٢

الفاسي الفهري، إبراهيم: ٢٧٣

الفاسي الفهري، عبد القادر: ١٠، ٢٦٠، ٣٩٧

الفاسي، محمد: ١٠٦

الفاشية: ١٩٣

الفاو (قرية سعودية): ٣٢، ٣٥

الفتح العربي للمغرب: ٥٤-٥٥، ٦١-٦٢، ٦٥، ٦٨-٦٩، ٧٢-٧٣، ٨٠، ٨٣، ٨٥، ٨٧-٨٨، ٣٧٧

الفرانكفونية: ٥٦، ٦٠، ١٠٣-١٠٥، ١١٢، ١٣٤-١٣٥، ١٣٧، ١٩٦، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٦٣-٢٦٤، ٣٧٣-٣٧٤، ٣٧٩، ٣٨٥، ٣٩١، ٣٩٥، ٤٠١-٤٠٢، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٤

الفرانكفونيون: ١١١، ٢٠٦

الفرانكو آراب: ١٩٧

فرنسا: ٩٢، ١٠١، ١٠٣-١٠٥، ١٣٢-١٣٥، ١٤١، ١٧٢، ١٧٤، ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٥، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٧٥، ٢٧٧، ٣٢٠، ٣٧١-٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٧-٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩١، ٤٠١

الفرنسة: ٩٠، ٩٣، ٩٧، ١٠٠-١٠١، ١٠٣-١٠٤، ١١٢، ١١٤، ٢٧٤

فريشات، كريستين: ١٢٠، ١٤٥

فقدان الهوية: ١٦١، ١٦٣، ١٩١

فلسطين: ١٩٣، ٢٦٧

الفلسطينيون: ٢٦٧

الفلسفة: ٧، ٩، ٨٨، ١٠٢، ١٦٦، ١٨٧، ٢٢٦، ٢٨٥، ٣٧٦

فلسفة المعرفة: ١٦٦

فوغت، رينير: ٣٠

فيبر، شلومو: ٤١٩، ٤٢١

فيتغنشتاين، لودفيغ: ٢٣٢

فيدرموك، يان: ٤١٩، ٤٢٢

فيرغسون، تشارلز: ٢٢١، ٣٣٢، ٣٣٤

فيري، جول: ١٤١-١٤٢

فيشمان، جوشوا: ١٢٧، ٢٠٧-٢٠٩، ٣٣٣

فيليبسون، روبرت: ١٢٧

الفينيقيون: ٦٥

- ق -

القادري، أبو بكر: ٦١

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي: ٥٩، ٧٧

قانون توبون (فرنسا) (١٩٩٤): ٣٢١، ٣٧١-٣٧٢

قانون الثورة الفرنسية اللغوي (١٧٩٤): ٣٧١

القانون الدولي: ٩، ١١٨، ١٢٠، ١٣٤، ١٤١-١٤٣
القانون الدولي الإنساني: ١٤٣
القانون الدولي الجنائي: ١٤٢
القاهرة: ١٧٤، ١٩٩، ٣٥٠
القذافي، معمر: ٣٥١، ٣٥٣-٣٥٤
قرطبة: ٧٩
قسنطينة: ١٢٤
القضية الفلسطينية: ٢٤٩، ٢٦٧
قطز (السلطان المملوكي): ٢٧٩
القلق الهوياتي: ١٠٦
القنبلة الذرية على هيروشيما وناغازاكي (١٩٤٥): ١٩٣
قندوز، نادية: ١٣٤
قنسرين (موقع أثري سوري): ٣٢
القوة اللغوية التواصلية: ٣٣٠
القومية: ١٩٠
القومية الإسرائيلية: ١٩٣
القيروان: ٧٠-٧١، ٣٨٠

ـ ك ـ

كارير دانكوس، إيلين: ١٣٢
الكاريكاتور: ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥١
كالفي، لويس جان: ٥٢، ٢٦٣، ٣٦٧
كامي، ألبير: ٢٥١
كاميرون، ديفيد: ٣٥٠
كتابة اللغة العربية بأحرف لاتينية: ١٣٨
كرواتيا: ٤١٤
كرومباخر، كارل: ٣٣٢
كعب بن حارثة: ٣٥
كلينتون، بيل: ١٢٧
كمال، مصطفى (أتاتورك): ٥٢
الكنعانيون: ٢٥١
كنون، عبد الله: ٧٣
كوبر، روبرت: ٣٢٣-٣٢٤
كوت، بيير: ١٣٤-١٣٥
الكوفة: ٧٦
كومبرز، جون: ٣٣٤
الكونغرس الأمازيغي العالمي: ٢٦٧، ٢٦٩
الكوهن، إسحق بن يعقوب: ٧٨
الكويت: ٢٠٠

كيمليكا، ويل: ٣٣٦-٣٣٨

- ل -

اللاانتماء الثقافي واللغوي: ١٢٥

لابوم، رينو دي: ١٣٢

لامبرت، والاس: ٢٠٥-٢٠٦

لامكين، رافائيل: ١٤١

لانيسان، جان لوي دي: ١٢٣

لبنان: ١٩٦

لبيض، سالم: ٩، ٣٦٧

اللجنة الملكية للتعريب (المغرب): ٩٧

اللجنة الوطنية لإصلاح النظام التربوي (الجزائر): ١٣١

اللسانيات الاجتماعية: ١٢، ٣١٩، ٣٢٨

اللعبي، عبد اللطيف: ١٠٢

اللغات الأجنبية: ٥١، ٥٣، ٩٠-٩٢، ١١٥، ١١٨، ١٢٩-١٣٠، ١٣٥-١٣٦، ١٥٧، ١٦٠-١٦١، ١٩٧-١٩٨، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٨، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٧، ٣١٢، ٣٢٧، ٣٤٠، ٣٧٣، ٣٧٦-٣٧٧، ٣٨٤، ٣٩٠-٣٩٢، ٤٠٠، ٤٠٤-٤٠٥، ٤٢٣

لغات الأقليات: ٢١٩، ٣٧٢، ٤١٧

اللغات الأوروبية: ١٦٠، ١٧٢، ١٩٦، ٤٠٧

اللغات الحاميّة: ٤١

اللغات الساميّة: ٨-٩، ٢٠-٣٠، ٣٨، ٤٠-٤٢، ٤٤-٤٦، ٢٩٣

اللغات الساميّة الجنوبية: ٢٣-٢٧، ٣٠، ٣٨

اللغات الساميّة الشرقية: ٢٣-٢٥، ٢٩

اللغات الساميّة الشمالية الغربية: ٢٣-٢٨، ٣٨

اللغات الساميّة الغربية: ٢٣-٢٥، ٢٧

اللغات الساميّة الوسطى: ٢٥-٢٨، ٣٠

اللغة الآرامية: ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٤٣-٤٥

اللغة الآرامية النبطية: ٣٣

اللغة الإسبانية: ١٤٠، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٥٨، ٤٢١

اللغة الإغريقية: ١٣٨

اللغة الأفريكانية: ٣٣١

اللغة الأكدية: ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٤٦

اللغة الألمانية: ١٩٧، ٢٣٠، ٤٢١

اللغة الأمازيغية: ٥٥-٥٦، ٦٦-٦٧، ٨١-٨٤، ٨٧، ٩٠، ١١١، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٥٧-٢٥٨، ٢٦٤-٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٧٨، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٢٧، ٤٠٢، ٤٢٣

اللغة الإنكليزية: ٨، ٥١، ٩٥، ١١٧، ١٢٦-١٣٠، ١٣٢-١٣٣، ١٧١، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٥-٢٠٧، ٢١٠-٢١٣، ٢١٥، ٢١٧-٢١٨، ٢٢١-٢٢٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧٢، ٢٧٤، ٣١٢، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٧١، ٣٧٦-٣٧٧، ٣٩٢، ٣٩٨، ٤١٤-٤١٦، ٤١٩-٤٢١، ٤٢٥

اللغة الأوغاريتية: ٤٦

اللغة الإيطالية: ١٦١، ١٧١، ١٩٦، ٣٦٩، ٣٨٩، ٤٢١

لغة البحث العلمي: ٥١، ٥٣

اللغة البربرية: ٨٢، ٨٤، ٩٥، ١١٢-١١٣، ٣٩١، ٤٠٠

اللغة البونيقية: ٦٧

اللغة التركية: ١٩، ٥٢، ١٥٣، ٣٦٨

لغة التعليم: ٤٩-٥١، ٥٣-٥٩، ٦١، ٨١، ٨٧، ٩٤، ١١٢، ١١٧، ٢١٧، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٥٧، ٤٠٤

اللغة الثمودية: ٣١

اللغة الجبالية: ٢٣

اللغة الحبشية: ٢٣-٣٠، ٣٨، ٤٤

اللغة الحرسوسية: ٢٣

اللغة الحضرمية: ٢٣

اللغة الدخيلة: ٥٣، ٥٦

اللغة الديدانية: ٣١، ٣٣

اللغة الساميّة الأم: ٢٠، ٢٣-٢٧، ٣٨-٤٢، ٤٤

اللغة السبئية: ٢٣

اللغة السقطرية: ٢٣

اللغة الصفوية: ٣١

اللغة العبرية: ٢٣-٢٦، ٢٨-٢٩، ٤٢، ٤٥، ٦٦، ٦٩، ٣٠٣

اللغة العربية: ٨، ١٠-١١، ١٣-١٤، ١٩-٢٣، ٢٦-٣١، ٣٥، ٣٨، ٤١-٤٢، ٤٧، ٥١-٥٣،

٥٥-٥٦، ٦١، ٦٩، ٧٥، ٧٧-٧٨، ٨٠-٨١، ٨٣-٨٩، ٩٢-٩٣، ٩٥-٩٧، ١٠٠، ١٠٢-١٠٣، ١٠٥، ١٠٩، ١١١-١١٤، ١١٧-١١٩، ١٢١-١٢٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٢-١٣٣، ١٣٥-١٤٢، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢-١٥٣، ١٥٥-١٥٨، ١٦٠-١٦١، ١٦٩-١٧٣، ١٨٠، ١٩٧-١٩٨، ٢٠١-٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٧-٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٣-٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٢، ٢٦٤-٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧١-٢٧٩، ٢٨٥-٢٩١، ٢٩٣-٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٧، ٣٠٩-٣١٠، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٩-٣٣٥، ٣٣٩-٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٦٢-٣٦٣، ٣٦٨-٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٥-٣٧٨، ٣٨٠-٣٨٢، ٣٨٤-٣٨٥، ٣٨٧-٣٩٠، ٣٩٣-٣٩٤، ٣٩٩-٤٠٧، ٤١٠، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٣، ٤٢٥-٤٢٦

اللغة العربية الجنوبية: ٢٣، ٢٦-٢٨، ٣٠، ٣٨، ٤٣

اللغة العربية الشمالية: ٢٣، ٢٦-٣٣، ٣٧-٣٨

اللغة العربية الفصحى: ١٣، ١٩-٢٠، ٢٣، ٣١، ٣٣، ٣٥-٣٨، ٤١، ١٩٦، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٠-٢١٢، ٢١٤، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٧٣-٢٧٤، ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٩، ٣٥٠، ٤٠٢-٤٠٣

اللغة العربية القديمة: ٢٢، ٣١-٣٥، ٣٧-٣٨، ٤١

اللغة الفارسية: ١٩

اللغة الفرنسية: ٨، ١٤، ١٩، ٥١، ٥٦-٥٧، ٩٠-٩٥، ٩٧-١٠٧، ١٠٩-١١٤، ١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٣-١٢٥، ١٢٩-١٣٠، ١٣٢-١٣٦، ١٣٩-١٤٠، ١٤٢، ١٤٥-١٤٦، ١٤٨، ١٦١، ١٧١-١٧٣، ١٩٥-١٩٦، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٥٨-٢٦٤، ٢٧٢، ٢٧٤، ٣٠٣، ٣١٢، ٣٢٠-٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٥٠، ٣٦٨-٣٧٣، ٣٧٥-٣٧٦، ٣٧٨-٣٧٩، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٨-٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٨-٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤١٦، ٤٢٠-٤٢١

اللغة الفلمنكية: ١٩٥
اللغة الفينيقية: ٢٣
اللغة القتبانية: ٢٣
اللغة الكردية: ١٩٦
اللغة الكنعانية: ٢٣-٢٥
اللغة اللاتينية: ٦٦-٦٨، ١٣٨، ٢٨٩، ٢٩٣
اللغة اللحيانية: ٣١
اللغة الليبية القديمة: ٦٦
اللغة المعينية: ٢٣
اللغة المهرية: ٢٣
اللغة المؤابية: ٢٣
اللغة الهولندية: ٤٢١
اللغة الوافدة: ٥٣
لندن: ٢١٦
اللهجات الأمازيغية: ٢٥٤
اللهجات السودانية: ١٩٦
اللهجات العامية: ١٣، ١٩-٢٠، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠-٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٦٢، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٤-٢٩٦، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٣٢، ٣٣٤-٣٣٥، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٨٠، ٣٨٦، ٣٨٨-٣٩٠، ٣٩٣-٣٩٤، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٦
اللهجات العامية المغربية: ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٧٦
اللهجة العامية المصرية: ١٩٦
لوروا - بوليو، بول: ١٢٥
لوغليه، موريس: ٩٣
لويس الرابع عشر (ملك فرنسا): ٢٧٧
الليبرالية: ١٩٠
ليبيا: ٢٠٠، ٢٦٩-٢٧٠
ليفي - ستروس، كلود: ٢٤٤
ليوتي، هوبير: ٩٣، ١١١
ليون (مدينة فرنسية): ٢٦٩

- م -

مارتيل، شارل: ١٤٢
مارسيه، وليم: ٣٣٢
الماركسية: ١٩٠
مارين، هنري: ١٢٣
ماكي، وليام: ٣٢٨

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد: ٥٩، ٧١
مالي: ٢٦٩
ماليزيا: ١٣٩
الماوردي، أبو الحسن بن علي بن محمد: ١٦٦
مبارك، حسني: ٣٥٠
المثاقفة: ١٨٠، ٢٣٨، ٢٤٥
المجتمع العربي: ١٦٨، ١٧٤، ١٧٧، ٢٠٢
المجتمع العربي الإسلامي: ١٥٢، ١٦٧، ١٧٩
المجتمع الفرنسي: ١٣٣، ١٧٤، ٣٧٧
المجتمع المدني: ١٩١-١٩٢، ٢٤١-٢٤٢، ٢٤٧، ٣٧٤، ٣٨٠، ٣٨٤
المجلس الأعلى للُغة الفرنسية: ١٤٥
مجلس الدولة الفرنسي: ١٣٣
- القرار الرقم ٢٠٧٩١٨: ١٣٣
- القرار الرقم ٢٠٩٦٥٨: ١٣٣
مجلس الشيوخ الفرنسي: ٣٧٢
المجلس الفدرالي السويسري: ١٤٢
مجمع التهذيب: ١٥٨
المجمع العلمي المصري: ١٥٨
مجمع اللغة العبرية: ٣٠٣
المجوسية: ٦٥-٦٦
محاربة الفساد: ١٦٤
محاكم التفتيش الإسبانية (١٤٧٨): ٢٥٥
محكمة الاتحاد الأوروبي للعدالة: ١٤٥
محمد بن تومرت: ٨٤
محمد الخامس (ملك المغرب): ٩٨
محمد السادس (ملك المغرب): ٢٦٩
محمد علي الكبير (والي مصر): ١٥٩-١٦١
المختار السوسي، محمد بن علي بن أحمد: ٢٥٤، ٤٠٢
المخزن اللغوي (المغرب): ٤٢٥
المد الحضاري الغربي: ١٥٥
المدارس البربرية: ٩٦، ١١١
المدارس الفرنسية في المغرب: ٩٥، ٩٩-١٠٠، ١٠٣، ١٠٦، ٣٦٨، ٣٧٨-٣٧٩، ٤٠١-٤٠٢
مدرسة الإدارة المدنية والحسابات (مصر): ١٥٩

مدرسة أركان الحرب (مصر): ١٥٩
مدرسة الألسن (مصر): ١٦٠
المدرسة الحربية في قصر العيني (مصر): ١٥٩
مدرسة الفرسان (مصر): ١٥٩
المدنية الأوروبية: ١٦٢، ١٦٨، ١٧١
المدنية العربية: ١٦٨، ١٧٠
المدينة المنورة: ٧٦
المذهب الحنفي: ٣٦٨
المذهب المالكي: ٧٣، ٧٧، ٣٦٨
المرابطون: ٧٣-٧٤، ٧٧، ٧٩
مراياتي، محمد: ٤١٧
المرزوقي، المنصف: ٣٨٤-٣٨٥
مرسية (مدينة إسبانية): ٧٨
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: ١٤-١٥، ٢٨٤، ٣١٠
المرنيسي، فاطمة: ٢٤٠
المرونة التعبيرية: ١٧١
المسدي، عبد السلام: ١٠، ٢٨٣
المسعدي، محمود: ٣٧٥
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ٥٩، ٦٢
المسلمون: ٧١، ٧٥، ٨٠، ٨٥، ٨٧، ١٢٣، ١٦٧
المسلمون الأمازيغ: ٨٤
مسنيسا (القائد الأمازيغي): ٦٦
المسيحية: ٦٣-٦٦، ٦٩، ٨٥، ١٨٥
المسيحيون: ٦٣، ١٢٣، ١٧٤
مصر: ٨، ٧٨، ١٥٣، ١٥٨-١٥٩، ١٩٠، ١٩٦، ٢٠٠
المطبوعات العربية: ١١٠
المطبوعات الفرنسية: ١١٠
المعاصَرة: ١٠٧، ١١٤، ١٥٦
معاهدة أمستردام (١٩٩٧): ١٣١
معاهدة الحماية الفرنسية على المغرب (١٩١٢): ٩١-٩٢، ٩٤، ٩٦، ١٠٣، ١٠٥-١٠٦، ١١٣
معاهدة ماستريخت (١٩٩٢): ١٣١
المعتقد البرغواطي: ٧٨-٧٩، ٨١-٨٤
معتقد حاميم: ٨٢
المعتقدات اللغوية: ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٤٠

المعرفة العلمية: ١٦٦، ٢٣٩

المعهد الثقافي الفرنسي (المغرب): ١١٠

معهد دراسات وأبحاث التعريب (المغرب): ٩٨

معهد قرطاج (تونس): ٣٧٠

معهد قسنطينة (الجزائر): ١٢٤

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (المغرب): ٢٥٧، ٢٧٠، ٤٠٣، ٤١١

المغاربة: ٥٣، ٦٣، ٦٥، ٧٤-٧٧، ٨٠، ٨٢، ٨٤-٩١، ٩٤-٩٦، ١٠٠-١٠٤، ١٠٨، ١١٠، ١١٣-١١٤، ٢٥٤-٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٣-٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٣-٢٧٦، ٢٧٨، ٣٣٠، ٤٠٣، ٤٠٥-٤٠٦، ٤١١-٤١٢، ٤٢٣

المغرب: ٧-٨، ٤٩-٥٠، ٥٤-٩٤، ٩٦-٩٩، ١٠١-١١٥، ٢٠٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٣-٢٦٢، ٢٦٤-٢٦٦، ٢٦٩-٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٥-٢٧٨، ٣١١، ٣٢٤-٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٩-٣٤٠، ٣٧٣، ٣٩١، ٣٩٧-٤٠٠، ٤٠٢-٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٩، ٤١٦، ٤٢٥

المغرب الأدنى: ٦٩

مغرب الصحراء: ٦٩، ٨٥

المغرب العربي: ١٤، ٨٩-٩٠، ١١٣، ١٩٥-١٩٦، ٢٦٧، ٢٧٠، ٣١١-٣١٢، ٣١٥، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٧٣، ٣٨٠، ٣٩٠، ٣٩٧-٣٩٩، ٤٠٦، ٤١٦

المغرب المفتوح: ٦٩، ٨٥

مغرب الوسط: ٦٩، ٨٥

مغربة اللغة الفرنسية: ١٠٥

المغول: ٢٠٠

المغيلي، أبو حاتم يعقوب بن لبيب: ٧٧

مفهوم الإبادة: ١٤٣

مفهوم الإبادة الثقافية: ١٤٢، ١٤٤

مفهوم الازدواجية اللغوية: ٣٣٢

مفهوم الإسلام: ١٠٨-١٠٩، ١١٥

مفهوم الأمة: ٨٦، ٨٨-٨٩، ٤٠٨

مفهوم الانتماء الثقافي والحضاري: ٥٦

مفهوم الانغلاق: ١٦٨

مفهوم الانفتاح: ١٦٨

مفهوم التمثيل النيابي: ١٦٤
مفهوم التنمية المستدامة: ١٤٧
مفهوم الثقافة: ٢٢٨
مفهوم الدين: ٥٦
مفهوم الرعية: ١٥٤
مفهوم قوة اللغة: ٣٢٨
مفهوم اللغة: ١٦٠، ٢٨٤
مفهوم المغرب العربي: ٩٠، ١١٣
مفهوم المواطنة: ١٥٤، ٢٣٣، ٢٣٥، ٣١٥
مفهوم الهوية: ٥٠، ١٠٧، ١٦٧، ٢٢٦-٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٨٤
مفهوم الهوية الثقافية: ٢٢٦-٢٢٨
مفهوم الهوية العربية: ٥٠
مفهوم الهوية المغربية: ١٠٧
مفهوم الوحدة الثقافية: ١١٥
مكة: ١٩٥
مكتب العلوم الحربية (تونس): ١٦١
المكناسي، أبو القاسم سمغو بن واسول: ٧٦
الممارسات اللغوية: ٢٧٨، ٣٢٠-٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٤٠
مملكة برغواطة: ٧٣، ٧٨-٧٩، ٨٢
مملكة مراكش: ٩٢
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو): ١٢٠، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٦، ٢٣٤، ٢٦٩، ٣٠٥، ٣٢٩
- المجلس التنفيذي: ١٣٨
- مؤتمر المكسيك (١٩٨١): ٣٠٥
منظمة التجارة العالمية: ١٤٥
المنظمة الدولية للفرانكفونية: ١٠٥، ١٣٤، ٣٩١، ٤١٤
منظمة الصحة العالمية: ٣٢٩
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو): ٣٠٦-٣٠٨
- استراتيجية تطوير التربية العربية (١٩٧٨): ٣٠٨
- الخطة الشاملة للثقافة العربية (١٩٨٢): ٣٠٦، ٣٠٨
منظمة العمل الدولية: ٣٢٩
المنوني، محمد: ٧٩
المواطَنة: ١٧٩، ٢٣٦، ٣١٦، ٣٣٥
المواطَنة الشريكة: ٣١٢، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٣٩-٣٤٠

المواطَنة المتعددة ثقافيًا: ٢٣٦، ٣١٥-٣١٦، ٣٣٩، ٤٠٨

المؤتمر العالمي في شأن السياسات الثقافية (١٩٨٢: مكسيكو): ١٢٠، ٢٢٩

مؤتمر قمة الدول العربية (١٩: ٢٠٠٧: الرياض): ٣٠٧

ـ (٢٠: ٢٠٠٨: دمشق): ٣٠٧

ـ ـ مشروع النهوض باللغة العربية للتوجّه نحو مجتمع المعرفة: ٣٠٧

ـ (٢١: ٢٠٠٩: الدوحة): ٣٠٧

مؤتمر وزراء الثقافة العرب (٥: ١٩٨٥: تونس): ٣٠٨

ـ (٧: ١٩٨٩: الرباط): ٣١٠

ـ ـ بيان الرباط: ٣١٠

الموحدون: ٧٩-٨٠، ٨٤

الموروث الديني: ١٩١-١٩٢

الموروث الشعبي: ١٩١

المؤسسة الملكية للعلاقات الدولية (لندن): ٢١٦

موسكاتي، ساباتينو: ٢٣

موسى بن نصير: ٧٠-٧١

موقع ويكيليكس: ٢٦٧

الموقف من اللغة: ٢٠٣-٢٠٥، ٢٠٧، ٣٨٢

ميرسي، لويس: ٢٦٢

ميللر، ديفيد: ٣٣٧

ميموني، هدروق: ١٣٩

- ن -

نابليون بونابرت: ١٨٨

النازية: ١٤٣، ١٩٣

النبراوي، إبراهيم: ١٥٧

نتنياهو، بنيامين: ٣٥٠

النجار، لطيفة: ١٠، ٢٠١

نجران (السعودية): ٣٢

نجم، أحمد فؤاد: ١٩٦

نرفال، جيرار دي: ١٢٣

النزاعات الإثنية: ٣١٤

النزعة الكونية: ٢٣٦

النصوص الأوغاريتية: ٢٢

النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية (١٩٩٨: روما): ١٤١، ١٤٤

النقاء العرقي: ٢٤٩

نقش أمّ الجمال الأول: ٣٢

نقش رَقوش: ٣٢-٣٣، ٣٥، ٣٧
نقش زَبَد: ٣٢
نقش عِجْل بن هفعم: ٣٢، ٣٥
نقش عين عَبَدة: ٣٢-٣٣، ٣٧
نقش قيس مَنَوْة: ٣٢
نقش معاوية بن ربيعة: ٣٢
نقش النمارة: ٣٢، ٣٧
نقش يَغْمَر: ٣٢
نقشا الخُريبة (JSLih 384 وJSLih 71): ٣٢-٣٣، ٣٧
نقوش الأخمينيّين: ٢١
نقوش تل بيدروكش: ٢٢
نقوش قرية الفاو: ٣٢، ٣٧
نقوش اللغة العربية القديمة: ٣٢-٣٣
نقوش مملكة إبلا: ٢٢-٢٣، ٤١
نقوش مملكة ماري: ٢٢
النقوش النبطية: ٣٣-٣٤
النمو الديموغرافي: ٤١٠، ٤١٣
النموذج الأوروبي: ١٧٠، ٣٦٨
النموذج التقليدي في تصنيف اللغات السامية: ٢٣-٢٤، ٢٦، ٢٩، ٣٨
النموذج الثقافي الأميركي: ١٢٦
النموذج الحديث في تصنيف اللغات السامية: ٢٣، ٢٥، ٢٩، ٣٨
النموذج الغربي: ٥١
نهر الفرات: ٣٢، ١٦٩
النهضة الأوروبية: ١٦٧
النهضة الثقافية: ١٥٨
النهضويون العرب: ١٤٩-١٥٢، ١٥٥-١٥٨، ١٦٢، ١٦٦-١٦٧، ١٧٠، ١٧٥-١٧٦، ١٨٠
نور الدين محمود زنكي (الأمير السلجوقي): ٢٧٩
نويل، شارل: ٣٧٠
النيجر: ٢٦٩

- هـ -

هابرماس، يورغن: ٢٣٥-٢٣٦، ٤٠٨
هاردي، جورج: ١٢٥
هاريليمانا، جان باتيست: ١٤٥
هاليداي، مايكل: ٢١٤
الهبيل، امبارك البكاي: ١٠١، ١٠٣
الهجرة السرية: ٢٢٥، ٢٤٣، ٣٧٧

هِرْدِر، جُوهان: ٢٣٠
الهند: ١٩٥، ٣٣١
هوبيدين، آن ـ ماري: ١٢١
هورخايمر، ماكس: ١٢٧
هولندا: ٢٦٩
الهولوكست: ١٩٣
الهويات اللغوية: ٢٤٧، ٢٥٤
الهوية الاجتماعية: ١٥٠، ١٥٥، ١٨٩، ٢٢٥، ٢٢٨-٢٣١
الهوية الإسلامية ـ الأمازيغية: ١١٢
الهوية الألمانية: ١٩٣
الهوية الأمازيغية: ٥٥، ٦٩، ٨٥، ٢٦٦، ٤١١
الهوية الإيطالية: ١٩٣
الهوية البلجيكية: ١٩٣
الهوية التاريخية: ١٨٩
الهوية الثقافية: ١٤، ١١٧، ١١٩، ١٢٥، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٧-١٤٨، ١٨٩، ٢٢٥-٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٣-٢٤٤، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٠٦
الهوية الثقافية الجزائرية: ١١٧، ١١٩، ١٢٥، ١٤٨
الهوية الثقافية العربية: ٢٢٥، ٢٤٣
الهوية الجزائرية: ١٢١، ١٣٠
الهوية الجماعية: ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥١، ٣١٢، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٤٠، ٤٠٨
الهوية الجماعية المواطِنة: ٣١٢، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٤٠
الهوية الحضارية: ٦٣، ١٦٠، ١٦٩، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٢٧
الهوية الخطابية: ٢٢٥، ٢٣١
الهوية الدينية: ١٨٩
الهوية السياسية: ١٨٩
الهوية الضائعة: ١٩٠
الهوية العبرية: ٦٩، ٨٥
الهوية العثمانية لتركيا: ٥٢
الهوية العربية: ٥٠-٥١، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٩٠، ٩٤، ١١٥، ١٥٣، ١٧٦، ٢٢٢، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٢، ٣٨٠، ٣٨٢-٣٨٣
الهوية العربية ـ الإسلامية: ٦١، ٩٤، ١١٥، ٢٢٢، ٢٦١، ٣٨٠، ٣٨٢-٣٨٣

الهوية العربية للمغرب: ٥٥، ٥٧
الهوية الفردية: ٢٤٨، ٢٩٥
الهوية الفرنسية: ١٩٣
هوية الفصحى: ١٩، ٣٠، ٣٣
الهوية اللاتينية: ٦١، ٦٩، ٨٥
الهوية اللاتينية ـ الأمازيغية: ٦١
الهوية اللغوية: ٢٢٥، ٢٣١، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٩
هوية المغرب اللغوية: ٢٥٤
الهوية المغربية: ٥٤-٥٧، ٦٢، ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٢-٩٣، ١٠٥-١٠٩، ١١٢، ١١٤، ٢٦٠، ٢٦٦
الهوية الهولندية: ١٩٣
الهوية الوطنية: ١٣١، ١٣٦، ١٩١، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٦٩-٢٧٠، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٧٦، ٤٠٨
الهوية اليهودية: ١٩٣
هيلي، جون: ٣٤
الهيمنة الإعلامية الغربية: ٢٤٠

- و -

الواقدي، محمد بن عمر: ٥٩، ٦٢
الوثنية: ٦٥-٦٦، ٦٩، ٨٥
وجاج بن زلو اللمطي (زعيم المرابطين): ٧٤، ٧٩
الوحدة الهوياتية: ٢٤٩
الودغيري، عبد العلي: ٦٠، ٩٣
الوريمي، ناجية: ١١، ١٤٩
الوزاني، محمد حسن: ٦١، ٩٦
الوظيفة الثقافية للُغة: ٩٠
الوظيفة الدينية للُغة: ٧، ٥٣، ٨٣-٨٤، ٩٠، ١١٢
الوظيفة العلمية للُغة: ٩٠
وكالة التعاون الثقافي والتقني (ACCT): ١٠٤
الولاء الأيديولوجي المسبَق: ١٩١
الولاء اللغوي: ٢٠٧، ٢٥١
الولايات المتحدة: ٨، ١٢٧-١٢٨، ٢٤٠، ٢٥٥، ٢٦٧، ٣٢٢
الوليد بن عبد الملك (الخليفة): ٧٠، ٧٢
وليلي (مدينة مغربية): ٦٤، ٦٧
ويلكوكس، وليم: ٢٧٣

- ي -

اليابان: ١٩٣

اليازجي، إبراهيم: ١٥٤، ١٥٦
اليازجي، ناصيف: ١٥٦
يحيى الأول (إمام الأدارسة): ٧٧
يحيى الرابع (إمام الأدارسة): ٧٧
اليزناسني، أبو جيدة بن أحمد: ٧٣
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٥٩، ٦٢
اليمن: ١٩٦، ٢٠٠
اليهود: ٧٨، ٨٦، ١٩٣
اليهودية: ٦٤، ٦٦
يوبا الثاني (ملك الأمازيغ): ٦٨
يوسيه، مارسولين: ٢٦٢
يوغوسلافيا: ٣٠٠، ٣١٤
يوليان (حاكم سبتة): ٦٤-٦٥
اليونان: ١٦٩، ١٩٨
اليونانيون: ١٦٩، ٢٥١

هذا الكتاب

دار، ولا يزال يدور، نقاشٌ واسعٌ في أدبيات العلوم الاجتماعية حول كون اللغة مكونًا رئيسًا للهوية القومية، لكن يكاد يُجْمَع على كونها المكوّن الرئيس لهوية أخرى هي الهوية الثقافية أو الحضارية؛ فهذه تكاد تكون بديهية، لأن اللغة ثقافة وحضارة وليست أداة تواصل فحسب. إنها ليست أداة للفكر، بل هي الفكر بذاته. وهي مرشحة بالتالي لأن تشكّل إحدى أهم الهويات للفرد المعاصر المتعدد الهويات، بل إن الهويات الأخرى كلها تصاغ بواسطتها.

ولا شك في أن العربية هي اللغة الأم لجزء من الأقليات الإثنية التي تجري محاولات لإعادة صوغ لغاتها السابقة ضمن محاولة إنتاج هوية قومية جديدة في الدول العربية. وبغض النظر عن دوافع هذه العملية وفرص نجاحها، فإن اللغة العربية، إضافةً إلى المواطنة المتساوية، ستظل أداة الدمج الأساسية لهذه الأقليات في بلدانها. لكن الشرط لذلك أن تهتم الدولة والقطاعات المجتمعية والسياسية المختلفة بمكانة اللغة.

السعر: ١٤ دولارًا

ISBN 978-9953-0-2596-4